التراث العربي



مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب ـ دمشق

العددان : ١١ ـ جمادى الآخرة ١٤٠٢ نيسان (ابريل) السنة الثالثة
١٢ ـ رمضان ١٤٠٢ تموز (يوليو) ١٩٨٢

يا ـ بيب

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العددان : ١١ - جمادى الآخرة ١٤٠٣ هـ نيسان « أبريل » السنة الثالثة
١٢ - رمضان ١٤٠٣ هـ تموز « يوليو » ١٩٨٣ م

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :
اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٣٢٣٠ - ☎ ٨١٦٢٩٩ - ٨١٦٣٢٩

المحتـــوى

ص

مكانة الشريعة
وشأوها الاجتماعي

د. عبد الكريم اليافي

يختتم هذا العدد المزدوج من مجلة « التراث العربي » عامها الثالث • وقد رات ادارتها وهيئة تحريرها تخصيصه بالتشريع الاسلامي نظراً لمكانته في التراث وشاوه في القانون العالمي فاستكتبت نخبة من اساتذة كلية الشريعة بدمشق في بعض جوانب هذا المضمار فاستجابوا مشكورين •

ونحن نريد أن نقدم لهذه البحوث الجيدة فنشرح لفظ الشريعة لغويا ودينيا فان شرح معاني اللفظ الأصلي يعين على ايضاح المراد ويبرز سعة مجاله وامتداد آفاقه ثم نعقب على ذلك بما يسنح من الشؤون • وكل ما نذكره تعليقات خاطفة •

جاء في قاموس الفيروزبادي وشرحه التاج « الشريعة ماشرع الله تعالى لعباده من الدين كما في الصّحاح • وقال كراع(١) : الشريعة ما سنّ الله من الدين وأمر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال البر مشتق من شاطىء البحر • ومنه قوله تعالى : ثم جعلناك على شريعة من الأمر • وقال الليث : الشريعة منحدر الماء بها سمي ما شرع الله للعباد من الصوم والصلاة والحج والنكاح وغيره • وفي « المفردات » للراغب قال بعضهم: سميت الشريعة تشبيهاً بشريعة الماء بحيث ان من شرع فيها على الحقيقة والمصدوقة روي وتطهّر • قال : وأعني بالريّ ما قال بعض الحكماء كنت أشرب ولا أروى ، فلما عرفت الله رويت بلا شرب ، وبالتطهير ما قال عز وجل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً • »

هذا والشرعة بالكسر والشرع بالفتح بمعنى الشريعة • وجاء فيهما أيضا « وأصل الشريعة في كلام العرب مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون ••• والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدّاً لا انقطاع له ويكون ظاهراً معيناً لا يستقى بالرشاء • واذا كان من السماء والأمطار فهو الكرع » •

ويستبين من هذه الفقرات حسن تأتي اللغة العظيمة في تدرجها باللفظ من الدلالة على الماء الكثير الجاري الذي لا انقطاع له الى الدلالة على ما أتى به الشرع من الحث على مختلف أعمال البر والاحسان ومن الزجر عن الأعمال السيئة التي تضر بالمرء والجماعة والمجتمع ٠

هذا التدرج حاصل بالاستناد الى أصل دلالة الشين والراء والعين ٠ ورد في « معجم مقاييس اللغة أن هذه الحروف « أصل واحد وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه ٠ من ذلك الشريعة وهي مورد الشاربة الماء واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة » ٠

وكما أن الماء حياة الأجسام والكائنات الحية كذلك الشريعة بمعناها الديني او القانوي حياة المجتمعات ٠ ثم ان الشريعة بهذا المعنى المزدوج تتضمن الامتداد الزماني والمكاني كما أشار الي ذلك صاحب معجم مقاييس اللغة ٠ وتتضمن ايضا معنى الظهور والاستقامة ٠ « الشريعة الظاهر المستقيم من المذاهب كالشرعة بالكسر فيهما » كما جاء في التاج ٠ والمذاهب هنا الطرق ٠ وكما أن الناس سواء في الحاجة الى الماء كذلك هم سواء في الحاجة الى القانون وهم فيه سواسية ٠ وفي اللغة العربية « هذا شرعة ذلك أي مثاله وهذا شِرع هذا وهما شرعان أي مثلان » كما جاء في اللسان ٠ « ويقال : الناس في هذا الأمر شَرع واحد بالفتح ويحرك أي باج واحد والناس في هذا شَرع ويحرك أي سواء لا يفوق بعضنا بعضاً يستوي فيه الجمع والتثنية والمذكر والمؤنث » كما ينص التاج ٠ « والشارع الطريق الذي يشرع فيه الناس عامة ٠٠٠ والشرع نهج الطريق الواضح يقال شرعت له طريقا ٠ والشرع مصدر ثم جعل اسماً للطريق النهج ثم استعير للطريق الالهية » كما ورد في التاج ايضا ٠

ومن مزايا اللغة العربية سهولة الاشتقاق ووفرة صيغه ذوات الدلالات المتنوعة ٠ « شَرَع الله لنا كذا يشرعه أظهره وأوضحه ٠٠٠ وشرعت في الأمر أشرع شروعاً أخذت فيه وشرعت في الماء شروعاً وشرعاً شربت بكفيك أو دخلت فيه ، وشرعت المال أشرعه أوردته الشريعة، وشرع هو يتعدى ولا يتعدى وفي لغة يتعدى بالهمزة ٠ وشرع الباب الي الطريق شروعاً اتصل به وشرعته أنا يستعمل لازماً ومتعدياً ، ويتعدى بالألف فيقال أشرعته اذا فتحته وأوصلته » كما جاء في المصباح وقد ورد في اللغة شرع بمعنى سن وشرّع بمعنى أشرع أي بيّن وأوضح وورد أيضاً اشترع ٠

واذا كنا قد تبسطنا في اللغة بعض الشيء فلكي نظهر أن لفظ التشريع وارد في اللغة بمعنى التبيين والايضاح ويمكن أن يراد به أيضاً سن القوانين ووضعها وفي الشرح اللغوي زيادة بيان للمعنى المستعار له ٠

* * *

وجاء في « الكليات » لأبي البقاء « والشرع عند السني ورد كاسمه شارعاً للاحكام اي منشئا لها وعند المعتزلة ورد مجيزاً لحكم العقل ومقرراً له لا منشئاً ٠

* * *

مما سلف يستبين معنى الشريعة والشرع والشرعة والتشريع ولكننا نترك كتب اللغة ونبحث عن مضمون معنى الشريعة والشرع في الدين ونرى مدى اتساعه ومكانته وشأوه ٠

تشمل الشريعة بالمعنى الديني :

١ ـ أحكام العقيدة وهي التي تبحث في معرفة الله وصفاته وأفعاله وما يتعلق بها من وحي وكتاب ونبوّة ومعاد وغير ذلك ٠ وقد خصص لها علم هو علم التوحيد أو علم الكلام أو علم أصول العقيدة ٠

٢ ـ مكارم الأخلاق وهي التي تدعو الى تهذيب النفوس والتحلي بالسجايا الحميدة ٠ والغاية منها بث الفضيلة وابعاد الرذيلة والتعاون على اسباب الخير والمعروف وعلى انكار المنكر ٠ وموضوعها علم الأخلاق الديني ٠

٣ ـ الأحكام الشرعية وهي الصق الأمور بالشريعة بمعناها القانوني وتتضمن علاقات المرء بربه وباخيه الانسان وباهله وقومه ومجتمعه والناس أجمعين ٠ ويمكن تفصيلها في الأقسام الثمانية التالية نعرضها بيانا لاتساع مجال الشريعة وان كانت هذه الأقسام مشتبكة ومتضامنة ومتداخلة ٠

ا ـ **العبادات** : وهي تنظم علاقة الانسان بربه من الناحية العملية كالصلاة والصيام والزكاة والحج وغيرها من الأحكام السلوكية التي تهذب النفس وتزكيها وتصلحها وتبعث على التعاون ٠ وينبغي أن ننتبه الى ان العبادات بالوسائل الوقائية للفرد والجماعة والمجتمع ألصق منها بالوسائل العلاجية التي يعتمدها القانون الوضعي ، اذ كان القانون الوضعي على الجزاء أكثر تعويلا منه على الوقاية ٠

ب ـ **أحكام الأسرة** : وهي تنظم الحقوق والواجبات بين أفراد الأسرة التي هي نواة المجتمع الأصلية من زواج وولادة ورضاع وحضانة وحجر وولاية وطلاق ووقف ووصية وكل ما يتعلق بالميراث ٠ وقد نظمت الشريعة هذه الأمور تنظيماً دقيقاً يصون الأسرة ويضمن تماسكها وتكافلها ويحول ما أمكن دون تصدعها ٠

ج ـ **أحكام المعاملات المالية** : وهي تنظم علاقات الناس بعضهم ببعض في مجال المعيشة كالبيع والتجارة والاجارة والرهن والهبة والوفاء بالعقود وأداء الأمانات وغير ذلك تنظيما يمنع الغش والاحتكار والجشع والتدليس وتكديس المال وكنزه على حساب الغير ٠

د ـ **أحكام مالية الدولة** : وهي تنظم مواردالدولة المالية وسبل انفاقها في رعاية المصالح الاجتماعية كلها وتعمل على حسن توزيع الثروة والدخل كما تسعى في اسعاد الناس والقضاء على البطالة ورفع مستوى المعيشة على الدوام وما شابه ذلك ٠

هـ ـ **الأحكام الدستورية** : تنظم علاقات السلطة بالشعب وأفراده وحقوق كل تجاه الآخر وواجباتهم جميعاً تنظيما مستندا الى مبدأ الشورى والحرية والتعاون ٠ كما

تبرز شرعية الدولة في تحقيق التوازن بين السلطة والشعب وخضوعهما جميعا للقانون ·

و ـ **الأحكام الدولية** : تنظم العلاقات بين الدول في أحوال السلم الذي هو الأصل والحرب التي هي النشوز والشذوذ ، وتمنع أنواع الهيمنة والعدوان والطغيان والاستعمار والاستغلال · انها تدعو الى السلام العالمي والى تحرير الجماعات والشعوب وتنظيم المجتمعات الانسانية على أساس المودة والأخوة الانسانية · ولكنها تدعو أيضاً الى الثورة على الظلم وعلى اهتضام حقوق الشعب واجتياح الأوطان · وهي كذلك تنظم معاملة الأسرى وعقد المعاهدات والصلح والهدنة وما شابه ذلك ·

ز ـ **أحكام المرافعات** : تنظم القضاء واجراءاته من رفع الدعوى الى صدور الحكم تنظيماً يحقق العدل والمساواة ويدفع المظالم ·

ح ـ **أحكام الجنايات والجزاء** : تحدد أنواع الجرائم وجزاءها وتحمل على حفظ النفوس والأموال وحماية الأعراض ورعاية المتخلفين ووقايتهم من الانحراف والجنوح ·

هذا ويرى القارىء الكريم أننا استعملنا في بيان هذه الأنواع أحياناً بعض الألفاظ الحديثة التي يتداولها علماء الاجتماع والاقتصاد والنفس على عمد · ولكنا حرصنا في ذلك الا نخرج عن مرامي الشريعة · وذلك أن الألفاظ تتبدل قوة ايحائها مع الزمان فأردنا أن نعبر عن تلك المرامي بعض الشيء بالمصطلحات الحديثة البسيطة ومن هذا العرض الذي حاولنا أن يكون تاماً تستبين سعة مجال الشريعة الاسلامية ومنافستها للقوانين الوضعية في أحوال الايجاب والسلب والوقاية والعلاج ·

* * *

نظر الحكماء منذ القديم الى الموجود من حيث هو موجود فانتهوا في اعتبار وجوه الحكم عليه الى ما سموه « قاطيغورياس » ثم ترجم العرب هذا اللفظ اليوناني الدخيل الى « المقولات » لكونها محمولات اذ القول هنا بمعنى الحمل في بحوث المنطق · مفردها مقولة وتاء التأنيث فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية · والمقولات ـ كما هو معروف ـ عشر وهي الجوهر والأعراض التسعة أي الكم والكيف والاضافة والمكان والزمان والوضع والملك والفعل والانفعال · وأشار بعضهم الى أمثلتها بقوله :

زيد الطويل الأبيض ابن مالك ... في بيته بالأمس كان متكي

بيده غصن لواه فالتوى ... فهذه عشر مقولات سوا

وفي حصر المقولات عشراً خلاف في كتب المنطق ·

ان الشريعة الاسلامية نظرت الى فعل المرء فأفضت في اعتبار وجوه الحكم عليه الى ما نستطيع أن ندعوه مقولات الفعل أو قاطيغورياس الفعل ورأت أن تفرق بين المقولات الايجابية والمقولات السلبية فيه وأعطت المقولات الايجابية درجات تقومها بها وتثيب عليها ، والمقولات السلبية دركات تندد بها وتجزي عليها · فثمة فرض العين وفرض

الكفاية والواجب والسنّة المؤكدة والسنّة غير المؤكدة والمندوب والجائز والمباح . وثمة المحرم والمكروه كراهية التحريم والمكروه . وبين المذاهب بعض الاختلاف في التقسيم والتسمية ولكنها جميعا متشابهة متقاربة في هذا الاعتبار من الحكم على الفعل الانساني الواعي المسؤول .

* * *

ان الشريعة الاسلامية بأصولها الأساسية ـ وهي على العموم وبالترتيب القرآن والسنة والاجماع والقياس والاجتهاد ـ مرنة الى آخر حدود المرونة وليست جامدة كما يتهمها أولو الأغراض والجاهلون . ولكل من هذه الأصول في نهج اعتماده بحوث واسعة في الكتب المختصة . والاجتهاد في اصطلاح الأصوليين استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي . وهو بعد أن توقف حقبة من الزمان نادت بالرجوع اليه الحركات الاصلاحية الحديثة . وله شروط مدروسة ومفصلة في كتب الفقه .

من أهم خصائص الشريعة الاسلامية اتجاهها الاجتماعي الشديد وسعيها لصلاح المجتمع البشري عامة ، وذلك في أصولها التي ذكرناها . وثمة وشائج وثيقة بين الاجتهاد ومصالح الشعب . وقد تأمل الفقهاء مختلف المصالح فصنفوها خمسة أصناف :

١ ـ مصالح قام دليل شرعي على اعتبارها ورعايتها كصون النفوس وحفظ الأموال وحفظ الأعراض ورعاية العقول . وتدعى بالمصالح المعتبرة . ويجب تعهدها والأخذ بها .

٢ ـ مصالح قام دليل شرعي على الغائها واطراحها . وتدعى بالمصالح الملغاة كمصلحة المحتكر في الاحتكار وكمصلحة المرابي في كنز المال وغيرهما .

٣ ـ مصالح لم يقم دليل شرعي معين على اعتبارها أو الغائها . ولكن يترتب عليها جلب منفعة أو دفع مفسدة . وهي أوصاف مستجدة لم يشهد لها الشرع بالاعتبار ولا بالابطال ولكنها راجعة الى حفظ مقاصد الشرع . وتدعى بالمصالح المرسلة . وقد يكون بعضها ضروريا قطعيا كليا .

٤ ـ المصالح الحاجية وهي التي في محل الحاجة .

٥ ـ المصالح التحسينية وهي التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل هي تقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي لفظ المصلحة) .

هذا وللفقهاء على اختلاف مذاهبهم في تأمل هذه المصالح ومدى الأخذ في الثلاث الأخيرة اجتهادات واسعة يمكن الرجوع اليها في كتب الأصول .

بيد أن الاجتهاد مهما تفاوتت صوره وشعابه فانه يرجع الى تحكيم العقل فيما ينفع الناس عامة . فمصلحة الشعب في ظل الشريعة السمحة هي الدافع الباعث لكل حكم . بل أن اجتهاد بعض الصحابة والفقهاء العظام قد أدى الى تعليق النص الشرعي بالنظر الى

السياق الاجتماعي ٠ وثمة أمثلة متعددة في تاريخ التشريع الاسلامي الطويل والفتاوى السليمة الصحيحة التي تتحرى وجه الحق والعدالة ٠ نقتصر منها على هذا المثال الذي أسقط فيه الخليفة الثاني عمر بن الخطاب حد القطع عن السارق في عام المجاعة ٠ فقد روي عن قوله : « لا تقطع اليد في عذق ولاعام سنة ٠ قال السعدي : سألت أحمد بن حنبل(٢) عن هذا الحديث فقال : العذق النخلة وعام سنة المجاعة ٠ فقلت لأحمد : تقول به ؟ فقال : اي لعمري ! قلت : ان سرق في مجاعة لا تقطعه ؟ فقال : لا اذا حملته الحاجة على ذلك والناس في مجاعة وشدة ٠ قال السعدي : وهذا على نحو قضية عمر في غلمان حاطب »٠ ذلك « أن غلمة لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقة لرجل من مزينة فأتي بهم عمر ٠ فاقروا. فأرسل الى عبد الرحمن بن حاطب فجاء فقال له : ان غلمان حاطب سرقوا ناقة رجل من مزينة واقروا على أنفسهم ٠ فقال : عمر يا كثير بن الصلت اذهب فاقطع أيديهم ٠ فلما ولى بهم ردهم عمر ثم قال : أما والله لولا اني اعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى ان أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له لقطعت أيديهم ٠ وايم الله اذ لم أفعل لأغرمنك غرامة توجعك ٠ ثم قال : يا مزني ! بكم أريدت منك ناقتك ؟ قال : بأربعمائة ٠ قال عمر : اذهب فأعطه ثمانمائة » ويعلق الامام بن قيم الجوزية الذي يذكر القصة في كتابه « أعلام الموقعين عن رب العالمين »(ج ٣ ، ص ٧ ، ٨) فيقول : وقد وافق أحمد على سقوط القطع في المجاعة الأوزاعي. وهذا محض القياس ومقتضى قواعد الشرع ٠ فان السنة اذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس الحاجة والضرورة فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه الى ما يسد به رمقه ، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له اما بالثمن أو مجانا على الخلاف في ذلك ٠ والصحيح وجوب بذله مجانا لوجوب المساواة واحياء النفوس مع القدرة على ذلك والايثار بالفضل مع ضرورة المحتاج ٠ »

وهكذا اذا عمد المجتمع الى ضرب من تنظيم توزيع الأقوات والثروة بين الناس في زمن الرخاء وفي زمن الشدة كان ذلك أقرب من روح الشريعة واحفز على التعاون والتحاب وتقدم المجتمع ولا سيما اذا تحامى المجتمع مخافة التبذير والسفه وانفاق الأموال في غير طائل ٠

* * *

وعلى العموم فان الأحكام الشرعية هدفها جلب النفع ودفع الضرر ٠ وقد ورد في الحديث الثاني والثلاثين من الأحاديث النووية قوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » ٠ والضرر الحاق مفسدة بالغير مطلقا ، والضرار الحاق مفسدة به على وجه المقابلة أي كل منهما يقصد ضرر صاحبه ٠ وهذا نص يدل دلالة قطعية على نفي كل ضرر وكل ضرار لأن النكرة في سياق النفي تفيد العموم ٠ ذلك ان النصوص والاجماع وسائر الأدلة والأمارات الشرعية انما هي وسائل لتحقيق مصالح الشعب في المعاش والمعاد ٠ « وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها ٠ فكل مسالة خرجت عن العدل الى الجور ، وعن الرحمة الى ضدها، وعن المصلحة الى المفسدة، وعن الحكمة الى العبث فليست من الشريعة وان أدخلت فيها بالتأويل ٠ فالشريعة عدل الله بين عباده ، ورحمته بين خلقه ، وظله في

ارضه ، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها . وهي نوره الذي أبصر به المبصرون ، وهداه الذي به اهتدى المهتدون ، وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل ، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل . فهي قرة العيون ، وحياة القلوب ، ولذة الأرواح . فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة . » ينوه بذلك ابن قيم الجوزية في مستهل الجزء الثالث من كتابه القيم « أعلام الموقعين . »

* * *

هذه نتف عن مكانة الشريعة الاسلامية وأهدافها في خدمة الفرد والجماعة والمجتمع من الوجهة القانونية خاصة . ولكن ينبغي الا يغيب عن البال حثها على مكارم الأخلاق وحفزها على محمود السجايا وشحذها الى جميل الشمائل ودفعها الى التحلي بأفضل الصفات والخصائص الانسانية .

تعيش الانسانية من العصر الحاضر في ظلام العنف والاتهام والافتئات على حقوق الأفراد والشعوب وعدم المبالاة كانما تتردى في مهاو مصيرية غامضة مكفهرة على الرغم من التقدم المادي العلمي والتكنولوجي . يشعر المرء حين يستمع الى الأخبار الخارجية كان سمائم من الجحيم تلفح الوجوه والنفوس والقلوب . وفي هذه الأحوال المضطربة التي تنتشر كانتشار العدوى نطالع في الشريعة الاسلامية فقرات تلوح كأنها الزنابق البيض العطرة تهدىء الخاطر وتأخذ بيد المرتبك وترقي المسوس وتهدي الحائر الضال .

فقد جاء في صحيح مسلم (باب البر والصلة والآداب) قول الرسول ﷺ : « من يحرم الرفق يحرم الخير » .

وقوله مرويا عن عائشة رضي الله عنها : « يا عائشة ان الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف وما لا يعطي على ما سواه » .

وقوله مرويا أيضاً عن عائشة : « ان الرفق لا يكون في شيء الا زانه ، ولا ينزع من شيء الا شانه » وقد أخرج الحديث أحمد بن حنبل في مسنده (ج ٦ ص ٥٨) وورد في مسند أحمد أيضاً : « اذا أراد الله عز وجل بأهل بيت خيراً أدخل عليهم الرفق . » (ج ٦ ، ص ٧١) .

وجاء في المسند : « من أعطي حظه من الرفق فقد أعطي حظه من خير الدنيا والآخرة » (ج ٦ ، ص ١٥٩) .

أولا تدخل الطمأنينة قلب المرء ويرتاح لقراءة هذه الفقر ذات التربية العالية ويسكن اليها كأنها النسيم البليل في سمائم العنف المحرقة ؟

* * *

لفت التشريع الاسلامي أنظار علماء القانون الأجانب في عبقريته وأصالته ورحابة آفاقه ومرونته وسماحته فأوصت شعبة القانون الشرقي من المجمع الدولي للقانون المقارن في « مؤتمر القانون المقارن » الذي عقد في لندن عام ١٩٥٠ بتنظيم اجتماعات دورية

للبحث في الفقه الاسلامي • فعقد مؤتمر في كلية الحقوق من جامعة باريس للبحث في الفقه الاسلامي تحت اسم أسبوع التشريع الاسلامي وذلك في تموز عام ١٩٥١ • وكانت الموضوعات التي عولجت في هذا الأسبوع هي الآتية :

١ ــ اثبات الملكية •
٢ ــ الاستملاك للمصلحة العامة •
٣ ــ المسؤولية الجنائية •
٤ ــ تاثير المذاهب الاجتهادية بعضها في بعض•
٥ ــ نظرية الربا في الاسلام •

ثم عقد أسبوع الفقه الاسلامي الثاني بدمشق في أول نيسان عام ١٩٦١ وموضوعاته هي :

١ ــ التعسف في استعمال الحق •
٢ ــ الاستحسان والمصالح المرسلة •
٣ ــ عقد التامين •
٤ ــ الحسبة في الاسلام •

وعقد أسبوع الفقه الاسلامي الثالث بالقاهرة من ٦ ــ ١٣ أيار عام ١٩٦١ وكانت المسائل المبحوثة فيه :

١ ــ الاجتهاد في الفقه الاسلامي وأدواره •
٢ ــ نظام النفقات والتكافل الاجتماعي في الاسلام •
٣ ــ دور المراة في المجتمع •
٤ ــ اثر التوبة في العقوبة في الشريعة الاسلامية •

وأشرف على الأسابيع السالفة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية في الجمهورية العربية المتحدة •

وعمدت البلاد العربية الى اقامة مؤتمرات في هذا المضمار أشهرها مما بلغنا خبره ما يأتي •

ــ مؤتمر الفقه الاسلامي عقد بالرياض في عام ١٣٩٦ هـ ــ ١٩٧٦ م عولجت فيه البحوث التالية :

١ ــ الشبهات التي تثار حول تطبيق الشريعة الاسلامية •
٢ ــ اثر تطبيق الحدود الشرعية في تحقيق الامن والاستقرار •
٣ ــ نظام القضاء في الاسلام •
٤ ــ اثر تطبيق النظام الاقتصادي الاسلامي في المجتمع •
٥ ــ المصارف الاسلامية بين النظرية والتطبيق•
٦ ــ وجوب تطبيق الشريعة الاسلامية •

ويلاحظ أن هذا المؤتمر كان نواة هامة للسعي من أجل انشاء « المصرف الاسلامي » على أن يستجيب لمختلف المعاملات المصرفية التي لا مندوحة عنها في الحركات الاقتصادية مع خلوها من الربا المحرم • وقد أنشيء هذا المصرف الاسلامي كما هو معروف وانتشرت فروعه في كثير من البلاد العربية والاسلامية ونجح نجاحاً كبيراً •

ب ـ ندوة تشريعات الحدود عقدت ببنغازي ـ ليبيا من ٢٦ ـ ٢٩ ربيع الآخر ١٣٩٦ = ٢٦ ـ ٢٩ ايلول ١٩٧٦ • أهم البحوث التي ألقيت فيها :

١ ـ تقادم الحدود بين الشريعة الاسلامية والتشريعات الوضعية •
٢ ـ دعوى التعارض بين عقوبات الحدود ومفاهيم العصر •
٣ ـ أثر صدور تشريعات الحدود على السلوك الاجتماعي للأفراد في ليبيا •

ج ـ ونهدت الجمهورية الجزائرية الى عقد ملتقيات متعددة للتعرف على الفكر الاسلامي كان أحدثها الملتقى السابع عشر للفكر الاسلامي الذي عقد في الجزائر من ٨ ـ ١٥ شوال ١٤٠٣ = ١٩ ـ ٢٦ تموز ١٩٨٣ • عولجت فيه الموضوعات التالية :

١ ـ الاجتهاد في صدر الاسلام •
٢ ـ الاجتهاد ونشأة المذاهب الفقهية •
٣ ـ القواعد الشرعية ومقاصد الشريعة الاسلامية •
٤ ـ الاجتهاد في العصر الحديث ، بيان مدى الحاجة اليه ، وضوابطه وشروطه •
٥ ـ الاجتهاد وصلته بالخبرة العلمية المتخصصة •
٦ ـ الآفاق والاقتراحات وفكرة الاجتهاد الفردي والاجتهاد الجماعي •

هذا ومن أبرز ما انتهى اليه هذا الملتقى من التوصيات التي حازت الاجماع ضرورة انشاء مجمع فقهي على أن يكون تابعاً لجامعة الدول العربية أو تابعاً لمنظمة المؤتمر الاسلامي •

* * *

على أن الشريعة ليست هي جملة الدين • انها القانون فيه • انها الجانب المنظم العملي له • ولقد عمد بعض المفكرين المسلمين قديماً فقابلوا الشريعة بالحقيقة • كلاهما ضروري • ولا قوام لأحدهما من دون الآخر • وقد يطلق عليهما لفظ الظاهر والباطن • فالظاهر يمسك على المرء دينه وهو الشريعة • انه الجسد وروحه هي الحقيقة • وبين الجسم والروح ارتباط وثيق وعميق لا يكاد ينفصم وهما ليسا في واقع الأمر سوى تمييز سطحي لأنهما يرجعان الى أصل واحد ، وينتميان الى مصدر واحد • واذا كنا ألممنا هنا بهذا التمييز عرضاً فلكي ننبه على ضرورة الحفاظ على روح التشريع وعلى مقاصده السامية ، والا غدت الأحكام يابسة متصلبة لا حياة فيها ولا مرونة ولا جدة وخرجت عن غايتها الأساسية وهي صلاح المرء ومجتمعه •

* * *

لا غرو بعد هذا العرض أن ترغب مجلة « التراث العربي » في تخصيص هذا العدد المزدوج لبعض بحوث التشريع الاسلامي فقد تفيد في هذا المجال • وأولى المختصين بمعالجتها

أساتذة كلية الشريعة الأفاضل وكأن هذا العدد بمثابة ندوة صغيرة يجري الحوار فيها على صفحات المجلة كل محاور يعرض آراءه في المجال الذي يعنيه دون تعقيب ودون توصيات. انما المراد تجلية جوانب من التراث تجلية علمية ليس غير، وبيان كنوز ذلك التراث وغناه وتعدد خزائنه وميادينه. أو لكأن هذا العدد المخصص للشريعة شريعة يرتوي الظامىء من مائها الفرات.

وحبذا لو عمدت فروع كليات الجامعات في وطننا العربي كل في اختصاصاته المتعمقة أن يولوا التراث العلمي العربي في بحوثهم نصيباً من العناية والجهد. اذن لوجدوا في ذلك متسعاً من القول والفائدة والاعتزاز والاستبانة أسباب الكشف العلمي. لقد شاركنا في مهرجان أبي الريحان البيروني الذي عقد في طشقند صيف ١٩٧٣. ومن ذكرياتنا الطريفة لقاؤنا أستاذاً سوفياتياً في المدارس الثانوية هناك يشرح لطلابه الطريقة التي اعتمدها أبو الريحان في قياسه الأوزان النوعية للأجسام ليثير فيهم ينابيع الفكر العلمي وينبه لديهم وسائل البحث المنظم والرغبة في الكشف عن القضايا العلمية.

عسينا في المستقبل أن نخصص أعداداً من المجلة يتعاون فيها أساتذة كليات الآداب والعلوم والهندسة والطب وغيرها في تناول جوانب من التراث العربي الواسع الذي نوه به المخلصون من المستعربين غربيين وشرقيين والذي نعتبره حافزاً على بذل الجهود المثمرة وتفتح الفكر العلمي في عقول الناشئة المرهفة وقرائح الشبيبة الطامحة.

وحسبنا الآن أن ننهي هذه التوطئة بفقرة كتبها المستشرق السوفياتي الكبير أغناطيوس كرتشكوفسكي (١٨٨٣ ـ ١٩٥١) في مقدمة كتابه «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» المنقول الى العربية وهي لا تتعلق بالتشريع وانما هي عامة تتعلق بمختلف أنواع المعارف العربية يقول فيها:

«ان المكانة المرموقة التي تشغلها الحضارة العربية في تاريخ البشرية لأمر مسلم به من الجميع في عصرنا هذا. وقد وضح بجلاء في الخمسين عاما الأخيرة فضل العرب في تطوير جميع تلك العلوم التي اشتقت لانفسها طرقا ومسالك جديدة في العصور الوسطى وما زالت حية الى أيامنا هذه. أعني علوم الفيزياء والرياضيات والكيمياء والبيولوجية والجيولوجية. أما فيما يتعلق بالأدب الفني العالمي فان العرب قد أسهموا فيه بنصيب وافر يمثل جزءاً أساسيا من التراث العام للبشرية، كما امتد تاثيرهم كذلك الى عدد كبير من المصنفات والفنون الادبية التي نشأت في بيئات غير عربية.»

د. عبد الكريم اليافي

□ الحواشي :

١ ـ هو كراع النمل علي بن الحسن الهنائي الازدي عاش في القرن الرابع، عالم بالعربية وله كتب فيها.

٢ ـ السعدي هو أبو الحسن علي بن حجر من حفاظ الحديث معاصر لاحمد بن حنبل. وحاطب صحابي كانت له تجارة واسعة شهد الوقائع كلها مع الرسول ﷺ وكان من أشد الرماة وهو فارس وشاعر.

وكثير كان اسمه قليلا فسماه عمر كثيرا، اجلسه عثمان للقضاء في المدينة ثم ولي كتابة الرسائل لعبد الملك بن مروان.

الاجتهاد في التشريع الإسلامي

د. ابراهيم سلقيني

١ - تمهيد

لعل اوجز ما يوصف به الاجتهاد أنه أحد مصدرين للاحكام في الفقه الاسلامي ، ذلك لأنه مهما يختلف علماء الأصول في الأدلة الشرعية ، وفي عددها، فهم متفقون على ان هذه الادلة ترجع في جملتها الى مصدرين هما : النصوص ، والاجتهاد .

واذا كانت النصوص تشمل نوعين من الادلة ، هما : القرآن الكريم ، والسنةالنبوية الشريفة ، ويمكن ان يرجع اليهما الاجماع في كثير من صوره ، كما تلحق بهما فتوى الصحابي ، فالذي لا شك فيه أن سائر الأدلةترجع الى الاجتهاد ، ومن بينها بعض انواع الاجماع ، والقياس كله ، والاستصلاح والاستحسان والاستصحاب ومراعاة العرف ...

ومن هنا نستطيع أن نعلل لتلك القضية المشهورة التي تقول : (لا اجتهاد مع النص)، اذ الاجتهاد كما رأينا مقابل للنص ، وقسيم له ، فلا يمكن أن يجتمعا .

على أنه لكي تصح هذه القضية يجبأن يقيد النص فيها بالقطعي ، اذ النص القطعي في سنده وفي دلالته معا هو الذي لا مجال معه للاجتهاد ، أما سائر الأدلة ومن بينها النصوص الظنية في سندها ، أو في دلالتها ، فان الاجتهادهو مصدر الاستدلال بها .

وقد اختص الله عز وجل الشريعة الاسلامية بميزتين حين جعلها عامة دائمة ، وطالب جميع الناس بالاحتكام اليها حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، فهل كان ممكناً ان تفي هذه الشريعة بحاجات الناس جميعاًمنذ شرعت الى نهاية هذه الحياة ، دون أن يمدها الاجتهاد بجديد من الأحكام ، كلماواجه الناس جديداً في حياتهم .

حقيقة خص الله عز وجل الاسلام بميزة أخرى ، حين أبقى معه معجزته ، وهي القرآن الكريم ، ليكون لها من دوامه دليل على دوامها ٠

ولقد اختص القرآن الكريم ـ المصدر الأول للتشريع ـ بميزة لها شانها حين زودت نصوصه بكثير من عوامل الخصب والسعة ،فتنوعت الطرق التي تدل بها على الأحكام ، وحللت بكثير من تعليلات الاحكام على نحو يوحي بان الأحكام مرتبطة بها ، ويسمح بالقياس عليها ٠

واذا كانت أحكام العبادات تعتمد على النصوص ، لأنها ثابتة غير متغيرة ، ولأن بعضها تعبدي غير معقول المعنى ، فان النصوص اقتصرت في المعاملات على الأحكام الأساسية، التي تصلح لكل جماعة ، في كل مكان ، وفي كل زمن ، ثم قررت كثيراً من المبادىء العامة التي يمكن تشريع الأحكام على ضوئها ، وهكذا فان أكثر ما شرع من أحكام المعاملات قد بني على الاجتهاد ، بما لا يخرج عن النصوص ، وبما يكفل مصالح الناس ،وييسر الحياة لهم ٠

وميزة الخصب والسعة في القرآن الكريم ـ وان كانت مظهر غنى فيه ـ كانت هي نفسها دعوة الى الاجتهاد ، وحثاً عليه ٠

وكانت هناك دعوة أخرى الى الاجتهاد تلح في توجيهها ، وهي ضرورة مسايرة الشريعة لحاجات الناس ، واتساعها لجميع هذه الحاجات ٠

واذا ذكرنا أن شريعة الله شاملة وخالدة، وان الحياة متجددة أدركنا أن الاجتهاد ضرورة لا بد منها ، وأن الحاجة اليه باقية ما بقيت الحياة ٠

ومن هنا لم يكن ممكناً أن تجمد الشريعة الاسلامية عند النصوص ، ولا أن تقف عند مفهوم واحد لكل نص ، فان النصوص نفسها تدعو الى الاجتهاد ، وتعد بالثواب عليه ،حتى حين ينتهي الى الخطأ متى تحققت شروطه ٠

ولهذا نستطيع أن نقرر في ثقة ويقين أن الأمة الاسلامية مطالبة بالاجتهاد ، واننا لنردد اليوم ما قاله سلطان العلماء عزالدين بن عبد السلام المتوفى عام ٦٦٠ هـ : « ان وقعت حادثة غير منصوصة ، أو فيها خلاف بين السلف ، فلا بد فيها من الاجتهاد ، من كتاب أو سنة ، وما يقول سوى هذا الا صاحب هذيان » ٠

وهكذا فالاجتهاد مصدر خصب للاحكام يجب أن لا يخلو منه عصر من عصور المسلمين، بشرط توفر شروط الاجتهاد في المجتهدين مما سيأتي بيانه ٠

وليس لكل من هب ودب ، ولا لأنصاف المتعلمين ، وأرباعهم ، وأدعيائهم ، ولا لمن لم تتوفر العدالة فيهم من ملاحدة ، أو فسقة، ولا من استعمرت الثقافات الأجنبية عقولهم، ولا من يتقرب للزعماء والرؤساء بالتحليل ،أو يتملق العامة بالتحريم ، أن يتصدر للاستنباط والاجتهاد ٠ « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال ، وهذا حرام ، لتفتروا على الله الكذب ، ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون(١) ٠

٢ ـ تعريف الاجتهاد

قبل أن نعرف الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين ، يحسن أن نبين ما تدل عليه كلمة الاجتهاد في اللغة العربية . واللغويون يقررون أن الاجتهاد افتعال من الجهد ، فهو جهدزائد مبالغ فيه . لكن لكلمة الجهد في اللغة مدلولين . أحدهما لها مفتوحة الفاء : وهو المشقة . وثانيهما لها حين تضم فاؤها : وهو الطاقة . ففي القرآن الكريم : « والذين لا يجدون الا جهدهم »(٢) وفي السنة النبوية الصحيحة : فغطني حتى بلغ مني الجهد ..

والذي يبدو أن الأصوليين حين عرفوا الاجتهاد كانوا يرون ان أصل مادته هو الجهد (مضموم الفاء) بمعنى الطاقة ، فقد قالوا في تعريفه انه هو : بذل اقصى الجهد للوصول الى حكم شرعي عملي من دليله التفصيلي ، بطريق استنباط الحكم من دليله » وواضح أن الذي يبذل : هو الطاقة ، وان كان بذلها يستلزم المشقة .

وهم يريدون ببذل أقصى الجهد أن يبذل الباحث وسعه كله في البحث ، بحيث يحس بأنه لا مزيد على بذله ، ويترجح لديه أنه لم يترك ناحية من نواحي البحث في الواقعة الا استوفاها . ويعني هذا عندهم أنه لا يعتبر مجتهداً من يتعرف الحكم الشرعي من نص قطعي الدلالة ، لأنه لا يبذل جهداً ، وذلك كالوصول الى أن نصيب الابن من التركة ميراثا ضعف نصيب البنت ، أخذا من قوله تعالى :

« يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » . كذلك لا يعتبر مجتهداً من يسأل عن حكم ، وعن دليله ، ووجه أخذه من هذا الدليل ، كما لا يعتبر مجتهداً من بذل بعض جهده في استنباط حكم شرعي من دليله .

وتقييد الحكم بأن يكون (شرعياً عملياً) يخرج من دائرة المجتهدين ـ في اصطلاح الأصوليين ـ من يبذل أقصى جهده ليصل الى حكم عقلي ، أو شرعي اعتقادي ، أو خلقي ، كالحكم بأن زوايا أي مثلث تساوي زاويتين قائمتين ، أو بأن الله عز وجل واحد لا شريك له . أو بوجوب الصدق ، اذ الحكم الأول : **عقلي بحت** ، والثاني : **شرعي اعتقادي لا عملي** والثالث : **خلقي** ...

وقولهم (من دليله التفصيلي) يراد به أن يستنبط الباحث الحكم من مصدره الأصلي ، وهو دليله الشرعي التفصيلي ، وهذا الدليل قد يكون نصاً ظني الدلالة ، وقد يكون القياس ، وقد يكون الاستصلاح ، وقد يكون الاستصحاب ، وقد يكون مراعاة العرف . أما بذل الطاقة كاملة للوصول الى حكم شرعي عملي من أقوال المجتهدين ، أو من عبارات المتون والشروح ، فلا يعتبر في نظر الأصوليين اجتهادا .

وانما يتم هذا كله (بطريق استنباط الحكم من دليله) لا بطريق الاتباع والتقليد ، ولا بطريق الاستنباط من مصدر لا يعتبر دليلا شرعياً تفصيلياً .

واذن فالاجتهاد عمل لا دليل ، وهذا ما عنيناه عندما قلنا انه أحد مصدرين للأحكام في الشريعة الاسلامية ، اذ المصدر أعم من الدليل ، فقد يكون هو الدليل كما اذا كان نصا قطعياً ، وقد يكون وسيلة اليه .

٣ ـ مجال الاجتهـــاد

قدمنا أن النص القطعي الدلالة لايعتبر عمل الفقيه في استنباط الحكم منه اجتهادا ، لأنه لا يكلفه أقصى جهده ، فان أيسر جهـد ـ على فرض حاجته اليه ـ كاف في الوصول الى الحكـم الذي يدل عليـه • واذن فمجال الاجتهاد هو كل واقعـة لم يرد بحكمها نص قطعي صريح •

وهذه الوقائع التي لم يدل على حكمها نص قطعي صريح لا تخلو من حالين ، فاما أن يدل على حكمها نص ظني ، واما الا يرد فيها نص اطلاقـا • وعمل المجتهـد في كل منهـا يختلف عن عمله في الأخرى ، بل هو يختلف في كل واقعة عنه في غيرها من الوقائع وان اتفقت جملتها في أن حكمها مستفاد مـن نص ظنـي الدلالة ، أو من الأدلة التي ليست نصاً تبعاً لأسباب الظنية في النص ، ولنوع الدليل في غيره •

وفيما يلي نوضح هذا الاجمال بشيء من التفصيل :

أولا : أما النص الظني الدلالة فنحـن نعني به تلك النصوص التي تحتمل أكثر من معنى ، اما لأنهـا مـن المشترك الذي تعدد وضعه ، فتعددت معانيه تبعاً لهذا ، واما لأن الصيغة التي وردت بها تجعلها صالحة لأن يراد بها أكثر من معنى •

فمن أمثلة المشترك قوله تعالى : **ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق**»(٣) فقـد وضعت (الـواو) للعطف ، ووضعت للحال ، فاعتبرت من المشترك بين المعنيين في قوله تعالى : « **وانه لفسق** » واختلف الحكم في المسألة نتيجـة لترجيـح أحـد الاحتمالين ، فرجح أبو حنيفة رضي الله عنه أنها للعطف ، ومن ثم اشترط لحل أكل الذبيحة أن يذكر اسم الله عليها ، فكل ذبيحة لم يذكر اسم الله عليها لا يحل أكلها عنده ، ولو لم يذكر عليها اسم غير الله • وذهب الشافعي الى أن الواو للحال ، وأن جملة الحال في الحقيقة هي شرط الحل • ويعني هـذا عنده أن الذبيحة انما تحرم اذا صحب ذبحها فسق ، أي ذكر لغـير الله ، فان لم يذكر عليها اسم الله ولا اسـم غيره من آلهتهم الباطلة حل أكلها ، اذ لا فسق فيها حينئذ •

وقوله تعالى : « **يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلـوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين** »(٤) فيه لفظ مشترك هو الباء ، فقد وضعت للتبعيض ، ووضعت للالصاق ، فصارت مشتركة بين المعنيين بسبب تعدد وضعها ، واختلف المجتهدون في المراد بها هنا نتيجـة للاشتراك بين معانيهـا المختلفـــة • فذهب الشافعي ـ رضي الله عنه ـ الى أن المراد بها هنا هو التبعيض ، واعتبر فرض الوضوء في الرأس هو مسح بعضه ، وذهب أبو حنيفـة ـ رضي الله عنه ـ أنها للالصاق ، وقد دخلت على الممسوح فتفيد عموم آلة المسح وهـي اليد فيجب أن لا يقل الجزء الممسوح عن الربع وهو مقدار اليد ؛ ومستنداً الى السنة العملية، واكتفى الشافعي بمطلق البعض ولو كان شعرة واحدة • وذهب مالك الى أن الباء في الآيـة زائدة ، فأوجب مسح الرأس كله •

وقولـه تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء »(٥) فيـه لفظ مشترك هو القرء ، فقد وضع للدلالة على الطهر الذي بين حيضتين ، ووضع للدلالة على الحيضة ، فصار من المشترك بسبب تعدد وضعه ،ونتج عن هذا الاشتراك فيه اختلاف بين المجتهدين في عدة المطلقة من ذوات الحيض : أهي الاطهار أم الحيض ؟ فذهب الى الأول مالك والشافعي ـ رضي الله عنهما ـ ، وذهب الى الثاني أبو حنيفة وأصحابه ـ رضي الله عنهم ـ ٠ ولكل من الفريقين أدلة رجحت لديه ما ذهب اليه، وليس هنا مجال بحثها ٠

ثانيا : وأما الأدلة التي ليست نصاً ـ وهي مصادر الأحكام في الوقائع التي لا نص فيها فهي القياس ، والاستصلاح، والاستحسان، والاستصحاب ، ومراعاة العرف ، وهـي بطبيعتها مجال للاجتهاد لأسباب كثيرة نجمل أظهرها فيما يلي :

السبب الأول : ان حجية هذه الأدلة ليست محل اتفاق بين الأئمة ، فقـد وقع الخـلاف بينهم في كل دليل منها ، وترتب على هـــذا الخلاف خلافهم في بناء الأحكام عليها ٠فالذين أثبتوا القياس يحتجون بـه ، ويحكمون بما يؤدي اليه ، على حين لا يحتج به منكروه ، ولا يرتبون عليـه حكماً ٠ والذيـن قبلـوا الاستصـلاح يعتبرونـه دليلا شرعياً في حين يعتبره الذين لم يقبلوه عملا بالهوى ٠وبعض المجتهدين يستحسن ويعتبر الاستحسان مـن الأدلة الشرعية ، مع أن بعضهم يقول أن من استحسن فقد شرّع وهكذا ٠٠

السبب الثاني : ان الذين قبلوا هذه الأدلة مـن المجتهدين قد يختلفون في طريقـة اعمالهم لها ، فتترتب على اختلافهم أحكـام مختلفة وان كانت كلها ترجع الى دليل واحد٠ ففي القياس مثلا قد يختلفون في علة حكـم الأصل ، فتختلف أحكامهم في الفرع ٠ ومثال هذا : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أثبت ولاية التزويج على البكر الصغيرة ، فذهب الشافعي رضي الله عنه : الى أن علة ثبوت الولاية عليها هي بكارتها ، ومن ثم ألحق بهـا البكر الكبيرة ولم يلحق بها الثيب الصغيرة ، بالرغم من صغرها ٠ وذهب أبو حنيفة رضي الله عنه الى أن علة ثبوت الولاية عليها هـو صغرها ، ومن ثم ألحق بها الثيب الصغيرة ، بالرغم من أنها ليست بكراً ، ولم يلحق بها البكر الكبيرة ، لأن العلة ـ وهي الصغر ـ لم تتحقق فيها ٠ ومثل هذا يمكـن أن يقال في الاستصلاح ، والاستحسان ٠٠

السبب الثالث : ان بيئات المجتهديـن تختلف ، فيترتب على اختلافهـم في تقديـر المصالح والأعراف والضرورات ، وفي طريقة الحكم عليها ٠ ومن هنا كان للشافعي في مصر مذهب جديد ، غيَّر فيه بعض ما كان يقول به في مذهبه الأول قبل سفـره الى مصر ، وكان الطابع العـام لمذهب الحجازيين مختلفاً عـن الطابع العام لمذهب أهل العراق ٠٠

وهكذا يتضح لنا اتساع مجال الاجتهاد ، وتتبين شدة خطره ، مما يوحي بأن مـن الخطأ كل الخطأ أن يقفل بابه ٠٠ ولكن هل من حق كل مسلم أن يجتهد ؟ وبعبارة أخرى : ما هي المؤهلات التـي يجب أن تتوافر في المجتهد ؟ ٠

٤ ـ شروط الاجتهاد ومؤهلاته

يجيب الامام الشافعي رضي الله عنه ، فيقول :

« لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله الا رجلا عارفاً بكتاب الله : بناسخه ومنسوخه ، ومحكمه ومتشابهه ، وتاويله وتنزيله ،ومكيه ومدنيه ، ويكون بعد ذلك بصيرا بحديث رسول الله ، وبالناسخ والمنسوخ ••• ويكون بصيرا باللغة بصيرا بالشعر ، وما يحتاج اليه للسنة والقران ، ويستعمل هذا مع الانصاف، ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار ، وتكون له قريحة بعد هذا • فاذا كان هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام ، واذا لم يكن هكذا فليس له ان يفتي » •

وهذا الذي يقوله الامام الشافعي في بيان الشروط التي يجب توافرها في المفتي، يوجز المؤهلات التي لا يكون الفقيه مجتهدا الا اذا توافرت فيه • وهذه الشروط ــ أو المؤهلات للاجتهاد ــ هي :

أولا : العلم التام بالتشريع العملي في القرآن كلياته وجزئياته ، ذلك أن القرآن الكريم لم ينزل ليكون كتاب دعوة فحسب ،ولم ينزل ليقرر أصول العقيدة الصحيحة ويوجه الأنظار الى أدلتها وبراهينها فقط ،ولكنه أنزل ليشرع للناس مع هذا أقوم شريعة يستطيعون أن يسيروا على ضوئها ، وأن يحتكموا اليها : في علاقتهم بالله عز وجل ، وفي علاقة بعضهم ببعض أفراداً وشعوباً • ومن هنا كان فيه الى جانب آيات العقيدة والدعوة والقصص نحو خمسمائة آية ، تؤصل قواعد التشريع ، وتقرر مبادئه ، وتضع كلياته ، وتتناول بالتفصيل بعض الموضوعات ،فتشرع أحكامها الجزئية، وتعلل لبعض هذه الأحكام•

وهذه الآيات التي يناهز عددها خمسمائة آية هي المعروفة بآيات الأحكام في القرآن الكريم ، وهي التي تكوّن فقه القرآن • وقد عُني بدراستها وتفسيرها بعض المفسرين من الفقهاء ، فتتبّعها بعضهم في تفسيره حسب ترتيب المصحف ، وجمع بعضهم كل مجموعة منها تتناول موضوعاً خاصاً ، ثم فسرها واستنبط منها • ومع أن هؤلاء المفسرين قد تناولوا هذه الآيات كل حسب مذهب امامه من الفقهاء المجتهدين فقد خلفوا لنا في كتبهم ثروة فقهية قيمة ، لا يستغني عن الالمام بها مجتهد•

غير أن آيات الأحكام في القرآن الكريم ــ وهي التي تكوّن فقهه كما أسلفنا ــ لا تنتظمها سورة واحدة من سوره ، فقد أنزلت متفرقة حسب الوقائع التي اقتضت نزول كل واحدة ــ أو عدد قليل منها ، ثم وضعت في سور القرآن المتعددة حسبما أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بالتوقيف عن الوحي ، فلن يجد الباحث آيات الموضوع الواحد مجموعة في مكان على حدة ، ولن يتسنى له ترتيبها دائماً حسب تاريخ نزولها•

ولا بد لمن يتصدى للافتاء ــ عن اجتهاد ــ أن يدرس هذه الآيات ، ويلم فقهها كله• وهذا يقتضيه أن يحصيها ويصنفها أولا ،وأن يفسرها بعد ذلك حتى يستطيع الاستنباط منها • ثم هو لن يتسنى له تفسيرها الا اذا وقف على أسباب نزولها ، ولاحظ السياق الذي وردت فيه كل منها ، وربط بينها وبين الأحاديث والآثار التي وردت في تفسيرها ،

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم ، ثم كان على علم بأنواع البيان القرآني ، من محكم، ومتشابه ، وناسخ ومنسوخ ، وظاهر وخفي، وعام وخاص ، ومطلق ومقيد ، الخ ..

ثانيا : العلم التام بالتشريع العملي في السنة كلياته وجزئياته ، سواء أكانت السنة قولية أو فعلية أو تقريرية ، ذلك أن السنة هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم ، ولا بد للمجتهد من دراسة فقهها كله ، والوقوف على ما قررته من أحكام ، في العبادات ، والمعاملات ، والعقوبات ، وغيرها، قبل أن يتصدى للافتاء .

واذا كانت السنة ليست كلها قطعية الثبوت ، لاختلاف سندها قوة وضعفا ، فان علماءها قد عنوا بهذا الجانب من جوانبها كاملة ، فدرسوا الرجال دراسة دقيقة ، وميزوا بين أنواع السنة بما وضعوا لكل نوع من شروط ، وهم يروون الحديث ويبينون درجته ونوعه ، فيقولون : متواتر ، أومشهور . أو خبر آحاد ، واذن ، فلن يجد الباحث في فقه السنة كبير عناء من هذه الجهة ..

كذلك لن يجد الباحث كبير عناء من جهة الموضوع ، فقد رتب كثير من هذه الكتب ترتيباً فقهيا يسّر على الباحثين استيعاب الأحاديث المروية في كل باب من أبواب الفقه على حدة ، بل عمد بعض المعنيين بالسنة الى جمع أحاديث الأحكام من الكتب المعتمدة ـ كلها أو معظمها ـ في كتب خاصة ، كابن تيمية في منتقى الأخبار ، وابن حجر ، في بلوغ المرام، والشيخ منصور ناصف في التاج الجامع للاصول .

واذن ، فمن حق الباحث أن يغلب الظن بأن ما في هذه الكتب ـ اذا ضم اليها صحيح البخاري ومسلم والموطأ للامام مالك ـ هو ما ورد عن رسول الله ﷺ ، في الموضوع الذي يتصدى للاجتهاد فيه . ويبقى عليه بعد هذا أن يدرس فقه هذه الأحاديث مستعيناً بما كتبه الشراح في شرحها ، على أن يعلم العام والخاص ، والمطلق والمقيد ، والمجمل والمفصل ، والناسخ والمنسوخ ، وغير ذلك مما لا بد للمجتهد من العلم به ..

ثالثا : العلم التام بالتشريع العملي الذي ثبت باجماع علماء المسلمين ، في جميع العصور حتى عصره ، ذلك أن الأحكام التي وقع الاجماع عليها ليست مجالا للاجتهاد بعد هذا الاجماع وقد يستفتى فقيه في واقعة سبق الاجماع على حكم فيها . فما لم يكن على علم بكل مواقع الاجماع أمكن أن يفتي فيها بخلاف الحكم المجمع عليه ، وهذا لا يجوز .

رابعا : العلم التام بمقاصد التشريع الاسلامي ، ومبادئه وكلياته العامة ، لأنه اذا جهل شيئاً منها كان معرضاً لأن يخطىء في اجتهاده، فيحكم أو يفتي أو يعمل بما يعارضه، وهو لا يجوز .

خامسا : العلم بما جرى عليه عرف الناس ، وبأحوالهم ، وبما فيه لهم صلاح أو فساد، اذ لا تتيسّر له الفتوى الصحيحة بدون هذا العلم .

سادساً : العلم التام باللغة العربية ، من حيث بنية الكلمات، واعرابها ،وفصاحتها، ومن حيث معناها ظهوراً وخفاء ، حقيقة وكناية ، افراداً وعموماً واشتراكاً ، بحيث يتمكن نتيجة لهذا العلم من القطع بما تدل عليه كل كلمة ، وبطريقة دلالتها عبارة ، أو اشارة ، أو فحوى ، أو اقتضاء • وقد اختلف الأصوليون في بيان المقدار الواجب من هذا العلم باللغة ، فذهب الشاطبي الى اشتراط أن يبلغ فيه مبلغ الأصمعي والخليل وسيبويه ، واكتفى غيره بما دون هذه المنزلة ، اذا تمكن من فهم النصوص فهماً صحيحاً دقيقاً •

سابعاً : العدالة الكاملة في دينه وخلقه، وواضح أن هذا الشرط انما يجب توافره لقبول فتواه أو حكمه ، لا لعلمه هو بما أداه اليه اجتهاده •

ثامناً : كمال عقله ، فليس لناقص العقل أن يجتهد ، لأنه لن تتهيأ له وسائل الحكم الصحيح •

وهكذا اذا كان الطب والهندسة مباحاً للجميع مثلا ، لكن لا يجوز لدجال أن يتعرض لعلاج المرضى ، أو قلع عيونهم ، أو شق بطونهم ، ولا لمن يدرس الهندسة دراسة وافية كافية أن يبني سداً ، أو يصمم قصراً أوحصناً ، الا بعد عميق الدراسة والحصول على المؤهلات ، بل هذا جار في جميع الاختصاصات وأعراف الناس ، واصطلاحاتهم في جميع الحرف والصناعات ، فلا يجيزون التصدي لحرفة ما الا بعد وجود المؤهلات الخاصة • فكان بالأحرى والاجدر أن لا يباح التصدي للاجتهاد والاستنباط الا بعد الفهم الثاقب، ووجود هذه الشروط والمؤهلات في المجتهد والاجتهاد ، فان الاستنباط مباح بهذا المعنى ، وضمن هذه الشروط •

٥ ـ حكم الاجتهاد

أشرت فيما سبق الى أن باب الاجتهاد لم يقفل ، وبينت أهميته البالغة للشريعة الاسلامية ، من حيث انها شريعة عامة دائمة، ومن حيث تجدد الحياة وتطورها ، واحتياجها الدائم ـ نتيجة لهذا التطور ـ الى أحكام جديدة لكل ما يَجِدّ فيها •

وأريد الآن أن أبين حكم الاجتهاد بالنسبة للعلماء الذين تحققت فيهم مؤهلاته وشروطه ، في الأحوال المختلفة ، وبالنسبة الى الذين لم يستأهلوا له من العلماء وغيرهم ، وبالنسبة الى مجموع الأمة •

أ ـ أما حكمه بالنسبة الى العلماء الذين استاهلوا له وتوفرت فيهم شروطه فقد يكون الوجوب العيني ، وقد يكون الوجوب الكفائي، وقد يكون الندب •

فهو واجب وجوباً عينياً على من استأهل له اذا وقعت له حادثة ، وأراد معرفة حكمها الشرعي ، ذلك لأن كل مسلم مطالب بأن يتبع في عقوده وعباداته ومعاملاته ما شرعه الله تعالى من أحكام ، وهذه الأحكام الشرعية انما تستفاد من الأدلة التي أقامها الشارع للدلالة عليها ، نصوصاً وغيرها ، وليس من بين هذه الأدلة دليل يفيد الحكم دون اجتهاد الا النص القطعي الصريح ، أما سائر الأدلة الأخرى فانما يستفاد الحكم منها بواسطة الاجتهاد ،

وحيث وجب الاجتهاد ، وكان المكلف من أهله لم يجز له تقليد غيره ، اذ الحكم الذي يجب عليه حينئذ هو ما أداه اليه اجتهاده .

كذلك يجب الاجتهاد وجوبا عينيا على من استاهل له اذا وقعت حادثة لاي فرد او جماعة من المسلمين ، واريد معرفة حكمها الشرعي ، وتعين هذا المجتهد للافتاء فيها ، اما لانه ليس في بلده سواه ، واما لضيق الوقت ، وخوف فواته ، ان لم يفت هو في الحادثة .

وهو واجب وجوبا كفائيا على من استأهلوا له اذا وقعت حادثة لفرد أو لجماعة من المسلمين ، واستفتوا فيها ، فان جميع المجتهدين الذين طلب اليهم الافتاء في هذه الحادثة يجب عليهم أن يفتوا فيها ، وجوبا كفائيا .

فان أدى بعضهم هذا الواجب أجر ، ولم يأثم الباقون ، وان لم يقم أحد منهم به أثموا جميعا ، لأنهم ـ بحكم أهليتهم للاجتهاد ـ مكلفون بان يعرفوا حكم الله في الوقائع ، وبأن يهدوا اليه من يسألهم عنه ، فان هم لم ينهضوا بهذا الواجب كان على كل منهم اثم تركه .

وهو مندوب لمن توافرت فيهم مؤهلاته اذا سئلوا عن حوادث فرضية ، لم تقع بعد ، وانما تراد معرفة حكم الله فيها احتياطا لما قد يجد في المستقبل ، فان شاءوا أفتوا فيها ، وكان ذلك خيرا ، وان شاءوا أخروا الفتوى فيها حتى تقع ، ولا اثم عليهم ...

ب ـ **واما حكم الاجتهاد** بالنسبة الى الذين لم يستأهلوا له من العلماء وغيرهم : فهو محرم عليهم ، ذلك لأنهم ما داموا ليسوا أهلا للنظر في الأدلة الشرعية ، وفهم الأحكام الشرعية منها ، فلن يوصلهم نظرهم في الأدلة الى حكم الله ، وسيفضي بهم الى الضلال ، ومن القواعد الشرعية المقررة أن كل ما أدى الى الحرام حرام ، ولذلك يجب على هؤلاء أن يسألوا عن أحكام الله من يعلمها عملا بقوله عز وجل : « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » (آية ٤٣ من سورة النحل) ، ثم لأن هذا هو ما يسعهم . وقد قال الله تعالى : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » الآية الأخيرة من سورة البقرة .

ج ـ **بقي حكم الاجتهاد** بالنسبة الى مجموع الأمة ..

نعني بحكم الاجتهاد بالنسبة الى مجموع الأمة حكم وجود المجتهدين فيها ، فهل يجب أن يكون في المسلمين في كل عصر مجتهد أو أكثر بحيث تأثم الأمة اذا خلا عصر من عصورها عن أهل الاجتهاد ، أو يجوز خلو عصر عن المجتهدين .

ان الحكم هو وجوب الاجتهاد وجوبا كفائيا على الأمة ، في كل عصر من عصورها ، فليس جائزا أن يخلو عصر من عصورها عن أهل الاجتهاد ولو واحد ، ولهذا الحكم أدلته التي أذكرها فيما يلي :

الأول : أن الله عز وجل يقول في كتابه الكريم : « **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، واولي الأمر منكم ، فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير واحسن تأويلا** » آية ٥٩ من سورة النساء .

ووجه دلالة هذه الآية على أن الاجتهادفرض كفاية على الأمة هو ما فيها من تكليف للمؤمنين بأن يطيعوا الله ورسوله وأولي‌الأمرمنهم ، وبأن يردوا ما اختلفوا في حكمه الى الله والرسول ، وهذا التكليف ـ كما هوواضح ـ عام للمؤمنين في كل بلد ، وفي كل عصر وليس كل فرد من أفراد المؤمنين أهلا لأن‌يرجع بنفسه الى نصوص الله ورسوله ليعرف‌الأحكام الشرعية منها ، وليس كل فرد أهلا لأن يردالمتنازع فيه الى الله والرسول ٠

فلا بد اذن أن يوجد في الأمة‌من هم أهل لمعرفة أحكام الله ورسوله من النصوص ، ومن هم أهل لرد المتنازع‌فيه الى الله ورسوله ، وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ،ولا يقال ان وجود هؤلاء في‌زمن يغني‌عن وجوب وجودهم‌في سائرالأزمنة، لأن الأدلة الشرعية قائمة في كل زمن ،والمتنازع فيه يوجد في كل زمن ٠

والدليل الثاني : قوله تعالى : « **فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم‌يحذرون** »(٦) ٠

الدليل الثالث : أن الله عز وجل يقول‌في محكم كتابه : « **فاسالوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون** » ٠ (آية ٤٣ من سورة النحل) ٠

وجه دلالة هذه الآية الكريمة على قضيتنا : أن الله يأمر من لا يعلم بسؤال أهل الذكر ، أمراً عاماً يشمل بعمومه الأحكام‌الشرعية ، وأهل الذكر فيها ٠

ومقتضى هذا الأمر العام أن الأحكام الشرعية كثيرها يعلمها بعض الناس ويجهلها بعضهم الآخر ، وأن الأمر بالسؤال يتناولها ٠ وأهل الذكر هم أهل العلم الذين يثق بهم السائلون ، ويعملون بما يفتونهم به ،وهؤلاءعند الاطلاق هم أهل الاجتهاد المطلق ،الذين يجيبون عن كل ما يسألون عنه ، ولو لم يكن‌فيه بعينه نص ، ولم يسبق له نظير ، ولم يجمع على حكم فيه ٠

وهذا الأمر من الله عز وجل ـ لمن لايعلم بالسؤال ـ يوجب على الأمة أن يكون فيها من يجيب ، ومن هنا كان قوله ﷺ : (**لا تزال‌طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة**) ، فان هذه الطائفة التي تقوم‌بالحق، وتدعو اليه لا تكون الا من أهل النظر في الشريعة ، والقدرة على استنباط الأحكام‌من‌أصولها العامة ، وأدلتها التفصيلية ،وهؤلاء هم أهل الاجتهاد ، فيجب أن لا يخلو منهم عصر ، والا فالأمة كلها آثمة ٠

الدليل الرابع : هو أن الوقائع تتجدد، وبسبب هذا التجددالذي لاينتهي الا بانتهاء الحياة ، تواجه الأمة الاسلامية في كل زمن‌أنواع من المعاملات والشركات والعقود والتصرفات ، لم ترد بأحكامها نصوص ،ولم‌يتناولها اجتهاد سابق ، فلا بد اذن من وجود أهل الاجتهاد المطلق في كل عصر ،ليستنبطوا لهذه الوقائع أحكامها ، ويسايروا بالتشريع والتقنين تطورات الأمم ، وحاجات الناس ،وبخاصة أن الاسلام هو خاتم الأديان ، وأنه دين البشر كلهم ، في كل زمن حتى تقوم‌الساعة ، فيجب أن يواجه حاجات كل قوم في كل زمن ، وأن يكون صالحا لكل مكان‌وزمان٠

ولا ننسى أن نضيف هنا أننا أمام‌اجماع من الفقهاء على ان من يستطيع الاجتهاد،

وتوفرت فيه شروطه لا يجوز له تقليد غيره،وان نصوص القرآن تنعى على المقلدين اهمالهم لعقولهم ، ومتابعتهم غيرهم ، كما تامر باعمال العقل ، وبالتفكير ، والتدبر ، والنظر ...

وانه لمن الحجر على العقل أن يقيد قادر على الاجتهاد ، مستأهل له باهدار عقله ، وقبول ما قاله غيره .

وهذا الذي أسلفناه هو حكم الاجتهاد المطلق .

أما الاجتهاد المقيد : وهو بذل الجهد للوصول الى حكم شرعي عملي من دليله التفصيلي ، ولكن مع التقيد في استنباط الحكم من دليله باصول مجتهد معين ،وبطرق استنباطه ، ووجوه استدلاله ، فان حكمه شرعاً يختلف باختلاف حال المقلد ، فهو واجب عليه اذا كان ممن يتولى القضاء ، أو يتصدى للافتاء بمذهب امامه ، وليس واجباً اذا لم يكن من هؤلاء .

والذي اقتضى وجوبه على القاضي والمفتي هو أن كلا منهما معرض بطبيعة عمله لأن تعرض عليه وقائع ليس فيها نص من امامه ، فما لم يكن عالماً باصول المذهب ، وبالطرق التي ارتضاها امامه لاستنباط الأحكام من أدلتها ، وبالأحكام وعللها وأدلتها لم يستطع تطبيق هذه الأحكام على وجهها اذا كان قاضياً ، ولا الافتاء بها اذا استفتي .

ومع أن ايجاب الاجتهاد المقيد ـ لهذا السبب ـ على القاضي والمفتي هو الحكم الذي تتطلبه مصالح الناس ، ولا يستغني عنه اقرار العدل بينهم ، وهو الذي يكفل صحة ما يفتى به في اطار المذهب ، فقد اشتهر في كل مذهب أن أهل الاجتهاد فيه قد انقضى عصرهم ، وخلت الأرض منهم ، وان كل مذهب يجب أن يتلقى من أئمته ، وقدامى المجتهدين فيه ، دون اضافة اليها .

٦ ـ هل كل مجتهد مصيب ؟

لقد أثبت في الفقرات السابقة أن الأمة الاسلامية مطالبة على سبيل الوجوب بأن يكون فيها من يستطيع الاجتهاد بنوعيه المطلق والمقيد ، ومن يحسن استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، ورأينا كيف تحتم الحياة بطبيعتها المتطورة هذا ، وكيف تقتضيه صلاحية الشريعة الاسلامية لكل زمان ومكان ، بوصفها الشريعة العامة الدائمة ، ونحن الآن ننظر في تلك الأحكام التي يوصل الاجتهاد اليها ، من حيث احتمالها للصواب والخطأ ، أو كونها كلها صوابا .

وقد انقسم فقهاء المسلمين في هذه القضية الى فريقين ، يرى أحدهما : ان الأحكام المجتهد فيها تحتمل الخطأ كما تحتمل الصواب، اذ هي أحكام ظنية لا سبيل الى القطع بكونها كلها صواباً ، ما دامت مبنية على أدلة ظنية .

ويرى الفريق الآخر : أن هذه الأحكام صواب كلها ، وان اختلفت في المسألة الواحدة بتعدد المجتهدين فيها .

وقبل أن نعرض لأدلة كل من الفريقين على ما ذهب اليه ، نحب أن نبين الأساس الذي انبنى عليه الخلاف هنا ، ونعني به وحدة الحكم الشرعي أو تعدده عند الله تعالى

في الموضوع الواحد ، فقد ذهب فريق من العلماء الى أن كل مسألة فلله فيها حكم واحد، هو وحده الصواب ، وما عداه فخطأ ،وذهب فريق أخر منهم الى أن الحكم الشرعي في كل مسألة يصح الاجتهاد فيها هو ما انتهى اليه المجتهد باجتهاده ، فكل حكم انبنى على اجتهاد صحيح في مسألة الاجتهاد هو حكم الله في هذه المسألة ، وقد يكون هذا الحكم واحدا اذا انفرد المجتهد ، وقد يتعدد اذا تعدد المجتهدون، دون أن يخل هذا بصوابه .

ففي عدة المطلقة من ذوات الحيض يختلف الأئمة في اعتبار الاقراء الثلاثة ثلاثة أطهار ، او ثلاثة حيضات ، وفي زواج البكر الكبيرة يختلفون في ثبوت الولاية عليها وعدم ثبوتها ، وفي مسح الرأس في الوضوء يختلفون في المقدار الذي يجب أن يمسح ، أكل الرأس هو ، أم جزء منه مطلق ؟ أم محدد بالربع ؟. وهكذا .

وأعود الى أصل القضية لأدرس المذهبين ، وأدلة كل منهما، وأبين ان شاء الله ما أختاره من بينهما .

فاما الفريق الذي قال بان كل مجتهد مصيب ، بناء على أن الحق في الموضوع الواحد يتعدد ، فقد ذكر الأمدي أنهم : القاضي أبوبكر ، وأبو هذيل ، والجبائي وابنه ، ثم أورد لهم حججاً دعموا بها مذهبهم ، وهي حجج من الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والمعقول .

أما الكتاب فقوله تعالى : « وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم ، وكنا لحكمهم شاهدين ،ففهمناها سليمان ، وكلا آتينا حكماً وعلماً »(٧) فقد اختلف داود وسليمان في الحكم ووصفهما الله عز وجل مع هذا بأنه قد أتاهما حكماً وعلماً، ولو كان أحدهما مخطئاً لما استحق هذا الوصف .

وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) فقد جعل عليه الصلاة والسلام الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى ، مع اختلافهم في الأحكام ، ولو كان فيهم مخطىء لما كان الاقتداء به هدى .

وأما الاجماع : فهو اتفاق الصحابة على تسويغ خلاف بعضهم لبعض ، من غير نكير منهم على ذلك ، ولو تصور الخطأ في الاجتهاد لما ساغ ذلك من الصحابة ، كما لم يسوغوا ترك الانكار على مانعي الزكاة مثلاً .

وأما المعقول ، فمن أوجه :

الأول : أنه لو كان الحق متعيناً في الأحكام الاجتهادية لنصب الله تعالى عليها دليلا قاطعاً دفعاً للاشكال وقطعاً للحجة ، كما قال سبحانه : « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل »(٨) ، لكنه لم يفعل ، فدل على أن الحق في هذه الأحكام ليس متعيناً .

الثاني : أنه لو كان الحق في جهة واحدة لما ساغ لأحد من العامة تقليد أحد من العلماء الا بعد الاجتهاد والتحري فيمن يقلده ،وليس الأمر كذلك • وحيث خير في التقليد دل على التساوي بين المجتهدين ، اذ لا يخير الشرع الا في حالة التساوي •

الثالث : انه لو كان الحق في جهة واحدة لوجب نقض كل حكم خالفه ، وحيث لم ينقض دل على التساوي •

الرابع : أن حصر الحق في جهة واحدة مما يفضي الى الضيق والحرج ، وهو منفي بقوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج »(٩) ، وقوله : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر »(١٠) •

الخامس : أنه لو كان المجتهد مخطئاً لما كان مغفوراً له ، واللازم ممتنع •

واما الفريق الذي قال : ان المصيب من بين المجتهدين واحد لأن الحق واحد لا يتعدد، ولأن لله في كل واقعة حكماً من لم يصبه فهو مخطىء •

هذا الفريق هو جمهور العلماء ، وقد ردوا على الفريق الأول حججه ، واستدلوا لمذهبهم بحجج أقوى وهي أيضاً من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول •

فاما الكتاب : فدليلهم منه هو نفس الآية التي أوردها الفريق الآخر ، اذ هي تقرر أن الله عز وجل قد فهّم سليمان وجه الحق في المسألة ، ولو كان داود هو أيضاً مصيباً لما كان لتخصيص سليمان بالتفهيم فائدة ،وليس في قوله عز وجل في وصف داود وسليمان – في نفس الآية – « وكلا آتينا حكماً وعلماً » ما يدل على أنه أوتي حكماً وعلماً فيما حكم به، اذ هو نكرة في سياق الاثبات فهو عام ويمكن حمله على أنه أوتي حكماً وعلماً بمعرفة دلالات الأدلة على مدلولاتها ، وطرق الاستنباط ، فلا يبقى حجة في غيره •

وتعزز هذه الآية في دلالتها على وحدة الحق في كل مسألة آيات كريمة أخرى :

منها قوله تعالى : « **واذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف اذاعوا به ، ولو ردوه الى الرسول والى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه** »(١١) ، **وقوله تعالى : « وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به**(١٢) » •

وأما السنة : فقوله عليه الصلاة والسلام(**اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران، وان اخطأ فله أجر واحد**)(١٣) ، اذ هو صريح في انقسام الاجتهاد الى خطأ وصواب ، أما الحديث الذي استدل به الفريق الآخر ،وهو قوله صلى الله عليه وسلم (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)(١٤) ، فانه وان كان عاماً في الأصحاب وفي الذين يقتدون بهم ، يحمل الاقتداء فيه – وهو غير عام – على الاقتداء في الرواية عن النبي عليه الصلاة والسلام ، لا في الرأي والاجتهاد •

وأما الاجماع : فهو اتفاق الصحابة على أن الحكم الذي يثبت بالاجتهاد يوصف بالخطأ كما يوصف بالصواب ، اذ هو يحتمل الأمرين ما دام مبنياً على الظن ، وهذا الاجماع تصوره أقوال صحت نسبتها اليهم من بينها ما روي عن أبي بكر رضي الله عنه : (أقول في الكلالة برأيي ، فان يكن صواباً فمن الله ، وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بريئان) ، وما روي عن عمر رضي الله عنه أنه حكم بحكم فقال رجل حضره : (هذا – والله

ـ الحق) ، فقال عمر : (ان عمر لا يدري أنه أصاب الحق، لكنه لم يال جهداً)، وما روي عنه أيضاً رضي الله عنه أنه قال لكاتبه :(اكتب هذا ما رأى عمر ، فان يكن خطأ فمنه ، وان يكن صواباً فمن الله) ، وما روي عنه كذلك من قوله في جواب المرأة التي ردت عليه نهيه عن المبالغة في المهر (أصابت امرأة ، وأخطأ عمر) ، وما روي عن علي رضي الله عنه ، أنه قال في المرأة التي استحضرها عمر فاجهضت ما في بطنها ، وقد قال له عثمان وعبدالرحمن بن عوف : (انما أنت مؤدب ،لا نرى عليك شيئاً) ، (ان كانا قد اجتهدا فقد أخطأ ، وان لم يجتهدا فقد غشاك ، أرى عليك الدية) ، وما روي عن ابن مسعود أنه قال في المفوضة :(أقول فيها برأيي فان كان صواباً فمن الله ورسوله ، وان كان خطأ فمني ومن الشيطان ٠٠٠) الى كثير من الأحكام الاجتهادية التي خطأ فيها بعضهم بعضاً ، ولم ينكر بعضهم على بعض في الخطيئة ، وهذا اجماع منهم على أن المجتهد قد يخطيء ،وقد يصيب ، وعلى أن الحق في الوقائع التي اختلفوا في أحكامها ليس الا واحداً ٠

أما اتفاقهم على تسويغ خلاف بعضهم لبعض دون نكير منهم ، فهو لا يعتبر اجماعاً منهم على تعدد الحق في المسألة الواحدة ، اذ القائلون بأن الحق واحد لا يمنعون الاجتهاد خشية الخطأ فيه ، ولا يمنعون العمل بما يؤدي اليه من أحكام خشية أن يكون بعضها خاطئاً ، فهم يوجبون الاجتهاد على أهله ،ويوجبون عليهم العمل بما يؤديهم اليه اجتهادهم، مع افتراض أنه قد يكون خطأ ، وهذا هو التفسير الصحيح لعدم انكار بعض الصحابة على بعض الاجتهاد مع وقوع الخلاف بينهم في الأحكام الاجتهادية ٠

فتسويغهم للخلاف ليس اذن دليلا على أن كل رأي من الآراء المختلفة في المسألة الواحدة حق ، وبخاصة أن الأقوال المروية عنهم ، والوقائع التي اختلفت أحكامهم الاجتهادية فيها تصرح بأن الاجتهاد يحتمل الصواب والخطأ ، وأن الحق واحد في كل مسألة ، وما عداه فخطأ ٠

وأما المعقول فمن أوجه :

الأول : أن المجتهد مكلف بالاجتهاد ،واختلاف المجتهدين واقع لا ينكر ، والأحكام الاجتهادية حين تختلف في المسألة الواحدة بين المجتهدين لا تخلو من أحوال ثلاثة : اما أن يستند كل منها الى دليل ، أو لا يستند أي واحد منها الى دليل ، أو يكون لأحدها دليل ولا دليل لسائرها ٠

وفي الحالة الأولى قد يرجح أحد الدليلين او الأدلة فيكون الحكم المبني عليه هو الحق وحده ، وقد يتساويان أو تتساوى الأدلة فالواجب هو التوقف أو التخيير ، أما الحالة الثانية : فالأحكام كلها خطأ فيها لخلوها عن الدليل ، وأما الحالة الثالثة فالحق فيها مع صاحب الدليل ، وغيره مخطيء ٠

الثاني : أن القول بتصويب المجتهدين عند اختلافهم يفضي الى محال ، فهو محال ، ذلك أنهم يختلفون بالنفي والاثبات ، وبالحل والحرمة في المسألة الواحدة، والقول بتصويبهم يؤدي الى الجمع بين النقيضين ، وهو محال ،فما يفضي اليه محال مثله ٠

الثالث : أن الأمة مجمعة على تجويز المناظرة بين المجتهدين ، ولو كان كل واحد منهم مصيباً فيما ذهب اليه لم يكن للمناظرة معنى ولا فائدة ، وذلك لأن كل واحد منهم يعتقد أن ما صار اليه مخالفه حق ، وأنه مصيب فيه ، والمناظرة اما لمعرفة أن ما صار اليه خصمه صواب ، أو لرده عنه ، فان كان الأول ففيه تحصيل حاصل ، وان كان الثاني فقصد كل واحد منهما لرد صاحبه عما هو عليه مع اعتقاده أنه صواب يكون حراماً ، والأمة لا تجمع على جواز أمر هو في بعض حالاته تحصيل حاصل، وفي بعض حالاته حرام.

الرابع : أن المجتهد في حال اجتهاده طالب ، فلا بد أن يكون له مطلوب متقدم على اجتهاده ، وهذا يقتضي أن يكون مطلوبه متميناً في نفسه ، وهو الحكم الصواب دون غيره ·

الخامس : أنه لو صح تصويب كل مجتهد لوجب عند الاختلاف في الطهارة والنجاسة الحكم بصحة اقتداء كل واحد من المجتهدين بالآخر لاعتقاده صحة ما ذهب اليه مخالفه فيه ، وهو باطل ·

السادس : أن القول بتصويب كل اجتهاد يلزم منه أمور ممتنعة ، فيمتنع ، من هذه الأمور أنه اذا تزوج شافعي بحنفية مثلاً وكانا مجتهدين ثم قال لها :(أنت بائن) جازت للزوج المراجعة بحسب ما يعتقده ، وحرم على الزوجة تسليم نفسها له بحسب ما تعتقده ، وهذه المنازعة لا سبيل الى رفعها شرعاً · ومنها أنه اذا عقد واحد على امرأة بغير ولي، وعقد عليها آخر بعده بولي، لزم من صحة المذهبين حل الزوجة للزوجين ، وهو محال · ومنها أن العامي اذا استفتى مجتهدين واختلفا في الحكم ، فاما أن يعمل بقولهما ، وهو محال ، أو بقول أحدهما ولا أولوية ، أو يتحير فلا يعمل ، وكلها فروض ممتنعة ·

وقد رد هذا الفريق شبه الفريق الآخر من حيث الاستدلال بالمعقول بما ألخصه فيما يأتي :

فقالوا في رد الشبهة الأولى : أنها مبنية على وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى وهو باطل ·

وقالوا في رد الشبهة الثانية : أن العامي انما خير في تقليد من شاء من المجتهدين لأنه لا يقدر على معرفة الأعلم ، لا لأنهم جميعاً قد أصابوا الحق فيما أفتوه به ، ويشهد لهذا أنهم أوجبوا عليه تقليد الأعلم اذا قدر على معرفته ، ولو باخبار العلماء ·

وقالوا في رد الشبهة الثالثة : أنه انما امتنع نقض ما خالف الصواب لعدم معرفته، لا لكونه صواباً ·

وقالوا في رد الشبهة الرابعة : أن الحرج انما يلزم من تعيين الحق لو وجب على المجتهدين اتباعه قطعاً ، أما اذا كان ذلك مفوضاً الى غلبة الظنون والاجتهادات فلا · ثم انه يرد عليهم ما اذا كان في المسألة نص أو اجماع فان الحكم يكون فيها معيناً ، وان لزم منه الحرج ·

وقالوا في رد الشبهة الخامسة :أن ضابط العلم بكون المجتهد مغفوراً له ليس هو صواب ما أداه اليه اجتهاده ، ولكنه استفراغ جهده كله في البحث والنظر ، وقد وقع فترتب الغفران عليه ٠

وهكذا يتضح أن الحق مع الجمهور القائلين بأن المجتهد قد يخطيء ويصيب ، وان كان كل مجتهد ملزماً بأن يعمل بما أداه اليه اجتهاده ، ولا يجوز له تقليد مجتهد آخر ٠

٧ ـ هل ينقض الاجتهاد باجتهاد آخر

ما دمنا قد انتهينا الى أن المجتهد يخطيء ويصيب ، فقد أصبح لزاماً علينا أن ننظر في الاجتهاد من حيث قبوله أو عدم قبوله للنقض باجتهاد آخر ، وقد قال علماء الأصول أنه لا يتصور أن يكون للمجتهد الواحد ، في الوقت الواحد ، في الواقعة الواحدة قولان متناقضان ٠ فلا يمكن أن يرى المجتهد أن الخلع فسخ للزواج لا ينقص عدد الطلقات ، وأن يرى في الوقت نفسه أنه طلاق ينقص عددها ، ولا يعقل أن يرى المجتهد أن عدة المطلقة من ذوات الحيض ثلاث حيضات ، وهو في الوقت نفسه يرى أنها ثلاثة أطهار ٠٠٠ وهكذا ٠

وانما يتصور ، ويعقل ، ويمكن ـ وقد وقع فعلا ـ أن يصل المجتهد الى حكم في واقعة باجتهاده ، ثم يصل في الواقعة نفسها الى حكم آخر ، نتيجة لاجتهاد يقوم به فيما بعد ٠ كالذي روي عن أبي يوسف رضي الله عنه في الوقف ، فقد كان يرى أنه غير لازم ، ثم لقي الامام مالك بن أنس عندما حج وسمع منه ما ورد في الوقف ، ورأى أوقاف الصحابة والتابعين ، فرجع عن رأيه الأول ، وقال بلزوم الوقف ٠

وكالذي روي عن الامام الشافعي من أنه عندما هبط أرض مصر عدل عن بعض الأحكام التي كان قد وصل اليها باجتهاده في بغداد ، لما رأى من أحوال البيئة في مصر ، ولما سمع من علمائها ٠٠٠

وعندما يحدث هذا ، فيجتهد فقيه في مسألة ، ويصل الى حكم فيها ، ثم يعيد النظر فيها ، فيصل الى حكم مخالف للحكم الأول ، فان عليه أن يعمل بما أداه اليه اجتهاده الثاني ، وينتقض بهذا اجتهاده الأول ، اذ الحكم في غالب ظنه هو ما أداه اليه اجتهاده الأخير ، ودليل هذا الحكم هو في غالب ظنه الدليل الراجح ، ولا مكان للمرجوح ـ حكماً ودليلاً ـ الى جانب الراجح ٠

وبهذا الحكم يجب عليه أن يفتي اذا استفتي ، ولو كان قد أفتى قبل ذلك بما أداه اليه اجتهاده الأول ٠

فان كان حاكماً ، وكان قد حكم بما أداه اليه اجتهاده الأول ، فليس له أن ينقض حكمه في هذه الواقعة ، وان تبين له خطأ هذا الحكم ، لأنه حين صدر كان مبنياً على دليل راجح في نظره ، لأنه قد ترتب عليه آثاره ، ولأنه لو نقضه لما استقر قضاء ، ولما تحقق الفصل في خصومة ، لكنه اذا عرضت عليه واقعة مماثلة ، يجب عليه أن يحكم فيها بما أداه اليه اجتهاده الثاني ، ولا يتقيد بالحكم السابق الذي ظهر له خطأ اجتهاده فيه ٠

وكما لا ينقض الحكم المبني على اجتهاد باجتهاد آخر لنفس المجتهد ، لا ينقض باجتهاد لغيره ، بل هذا أولى ألا ينقض به ،اذ الحكمان الاجتهاديان الصادران عن مجتهدين في مرتبة واحدة ، فليس أحدهما أولى من الآخر ، وليس الصواب متميناً في أحدهما دون الآخر ، والأمر ليس كذلك في الحكمين الاجتهاديين يصدران عن مجتهد واحد ، في واقعتين متماثلتين ، فان آخرهما هو الصحيح ، وهو الذي يجب أن يعمل به ·

وقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه عرضت عليه في خلافته قضية ميراث، توفيت فيها الزوجة عن زوجها ، وأمها ، وأخويها لأمها ، وأخويها الشقيقين ، فقضى للزوج بالنصف فرضاً ، وللأم بالسدس فرضاً، وللأخوين لأم بالثلث فرضاً ، وللأخوين الشقيقين بالباقي تعصيباً ، فلم يحصل الشقيقان على شيء من التركة ، لأنهما لم يبق لهما شيء بعد نصيب ذوي الفروض ، ثم عرضت عليه بعد عدة سنين قضية ميراث مماثلة ،فأراد أن يحكم فيها بمثل ما حكم في سابقتها ، ولمح أحد الشقيقين هذا فقال له : (هب أبانا حجراً ملقى في اليم ، أليست أمنا واحدة ؟) واذا عمر رضي الله عنه تتغير نظرته الى المسألة ، فيقضي بالثلث للأخوين لأم والأخوين الشقيقين فرضاً، على أن يتقاسموه فيما بينهم بالسوية، باعتبارهم جميعاً اخوة لأم ، وقيل له : انك قد قضيت من قبل في مثل هذه الواقعة بخلاف ما قضيت به الآن فقال رضي الله عنه : ذاك على ما قضينا ، وهذا على ما نقضي ···

ويعني هذا ــ كما هو واضح ــ أن كلا الحكمين نافذ ، لأنه بني على اجتهاد صحيح·

نعم نصح رضي الله عنه أبا موسى الأشعري في كتابه اليه ــ وهو معروف مشهور ــ قائلا له : (ولا يمنعك قضاء قضيت به ،وراجعت نفسك أن ترجع الى الحق ، فان الرجوع الى الحق خير من التمادي في الباطل)،وقد توهم هذه النصيحة أن على المجتهد نقض حكمه المبني على اجتهاده ، اذا ظهر له ــ باجتهاد آخر ــ أن الحق بخلافه ، لكن هذا ليس مراده ، وانما أراد ــ رضي الله عنه ــ أن يقضي في المستقبل بما اطمأن الى أنه الحق غير متقيّد بما سبق أن حكم به ···

ولا يمني هذا عدم نقض الحكم المبني على اجتهاد اذا ظهر أنه مخالف لدليل شرعي قطعي ، كالنص الصريح ، والاجماع ، وان كان هذا خارجاً عن موضوعنا ، لأننا انما نبحث في علاقة الاجتهاد بالاجتهاد ، عندما يسوغ النظر ، وينبني الحكم عليه ·

وهذا اجتهاد ظهر بطلانه ، لأنه في مسألة لا مجال للاجتهاد فيها ·

٨ ــ هل يتجزأ الاجتهاد ؟

لقد أشرت في مقدمة بحثي أن للاجتهاد مؤهلات يجب أن تتوافر في الفقيه ، وأنه لا يعتبر أهلا للاجتهاد من لم تتوافر له هذه المؤهلات ، وأريد الآن أن أبحث في الاجتهاد من حيث قبوله أو عدم قبوله للتجزؤ ·

ولكي يتضح موضوع البحث نفرض أن عالماً جمع الآيات التي تتناول موضوع الطلاق في القرآن الكريم ، والأحاديث التي تتناول نفس الموضوع في السنة النبوية الشريفة ،

والفتاوى التي صدرت في الطلاق من مجتهدي الصحابة والتابعين وسائر المجتهدين من بعدهم ، ثم درس ذلك كله حق دراسته ، وعرف جميع أحكام الطلاق ومآخذها وعللها، وحِكمها ، فهل يجوز له أن يجتهد في هذا الموضوع وحده ؟ أم يجب لجواز اجتهاده أن يكون بهذه المكانة من العلم في جميع موضوعات الفقه وأبوابه ؟

اختلف علماء الأصول في هذا الموضوع.

فذهب طائفة منهم الى أن من استأهل للاجتهاد في باب يجوز له الاجتهاد فيه ، ولو لم يكن أهلا للاجتهاد في غيره ، وهؤلاء هم المجيزون لتجزؤ الاجتهاد ، وهم يستدلون لمذهبهم بدليلين :

الدليل الأول : أنه قد تتاح للعالم فرصة للعناية ببعض أبواب الفقه ، والاحاطة بمآخذ أحكامه ، ومعرفة عللها ، بحيث يتحقق له مناط الاجتهاد فيه ، ومتى تحقق مناط الاجتهاد في باب جاز الاجتهاد فيه .

الدليل الثاني : أنه لو لم يتجزأ الاجتهاد ، للزم أن يكون كل مجتهد عالما بجواب كل سؤال عن أية واقعة ، مع أن كثيراً من المجتهدين سئلوا عن وقائع عدة فقالوا في بعضها لا ندري، وقد روي عن الامام مالك رضي الله عنه أنه سئل عن أربعين مسألة ، فأجاب عن أربع منها، وقال في الست والثلاثين الباقية : لا أدري .

وذهبت طائفة أخرى من الأصوليين الى أن من استأهل للاجتهاد في باب لا يجوز له الاجتهاد فيه ، فان الاجتهاد لا يجوز الا ممن استأهل له في جميع أبواب الفقه ، وهؤلاء هم القائلون بعدم تجزؤ الاجتهاد ، وهم يبنون مذهبهم هذا على دليلين :

الدليل الأول : أن أدلة الأحكام الشرعية في أبواب الفقه المختلفة هي كتلة واحدة متماسكة ، يفسر بعضها بعضاً ، ويخصص بعضها بعضاً ، فلا بد من الاحاطة بها جميعاً، وربما اهتدى العالم الى حكم في البيع بمأخذ حكم آخر في الاجارة ، أو الوصية ، أو الهبة. أو كما يقول الشوكاني : (المسألة في فرع من الفقه ربما كان أصلها في فرع آخر منه ، فلا يمكن أن يعد الانسان قد توافرت فيه وسائل الاجتهاد اذا أحاط بأدلة باب ، ومآخذ أحكامه ، دون بقية الأبواب) .

الدليل الثاني : أن الاجتهاد ملكة راسخة في نفس المجتهد ، يقتدر بها على استنباط الأحكام، للوقائع التي تعرض له ، أو يستفتى فيها ، وهذه الملكة انما تحصل له من الاحاطة بأدلة الأحكام ، ومآخذها، وعللها، فمن تهيأت له هذه الملكة يستطيع الاجتهاد في كل باب ، ومن لم تتهيأ له لم يستطع الاجتهاد في شيء من الفقه قط ، كالشاعر يستطيع أن يقول الشعر في كل غرض اذا كانت له موهبة الشعر ، والاعجز عن قرضه تماماً ، وانما قال بعض المجتهدين لا ندري في بعض ما سئلوا عنه ، لأن بعض المسائل تتجاذبها وجهات نظر مختلفة، فلا تمكن الفتوى بشيء منها الا بعد بحثها وتكوين رأي فيها .

والحـق ـ فيما أرى والله أعلم ـ أن أهلية الاجتهاد لا تقبل التجزؤ ، أما الاجتهاد بالفعل فيقبله ، ذلك لأن أهلية الاجتهاد ملكة تقتضي في المتصف بها أن يكون محيطاً بجميع آيات الأحكام ، وأحاديث الأحكام ، وفتاوى المجتهدين ومأخذ كل حكم شرعي ، وعلته ،أما الاجتهاد بالفعل فانه يتجزأ ، بمعنى أن العالم الذي أحاط بالأحكام وأدلتها في جميع أبواب الفقه ، وتحققت له ملكته يجوز له أن يتخصص في الاجتهاد في باب أو أكثر دون سائر الأبواب، لأن تخصصه لا يمنع أكثر من أن يستثمـر ملكته الاجتهادية في بعض أبواب الفقه ،دون بعضها الآخر . وهذا لا شيء فيه .

الدكتور ابراهيم سلقيني

□ الدكتور ابراهيم محمد سلقيني : عميد كلية الشريعة ـ في جامعة دمشق .

□ من مؤلفاته : ١ ـ أصول الفقه الاسلامي للسنة الرابعة من كلية الحقوق . ٢ ـ الفقه الاسلامي الجزء الأول (العبادات) ٣ ـ الفقه الاسلامي الجزء الثاني (العبادات) . ٤ ـ تحقيق المراد في ان النهي يقتضي الفساد للحافظ العلائي . (دراسة وتحقيق) .

□ الهـوامـش :

١ ـ آية /١١٦/ من سورة النحل .
٢ ـ آية /٧٩/ من سورة التوبة .
٣ ـ آية /١٢١/ من سورة الأنعام .
٤ ـ آية /٦/ من سورة المائدة .
٥ ـ آية /٢٢٨/ من سورة البقرة .
٦ ـ آية /١٢٢/ من سورة التوبة .
٧ ـ آية /٧٨/ من سورة الأنبياء .
٨ ـ آية /٦٥/ من سورة النساء .
٩ ـ آية /٧٨/ من سورة الحج .
١٠ـ آية /١٨٥/ من سورة البقرة .
١١ـ آية /٨٣/ من سورة النساء .
١٢ـ آية /٧/ من سورة آل عمران .
١٣ـ رواه البخاري ومسلم .
١٤ـ رواه البيهقي ، وأسنده الديلمي عن ابن عباس .

جوانب التبليغ والامامة والقضاء

في شخصية النبي عليه الصلاة والسلام

د. محمد سعيد رمضان البوطي

مما لا ريب فيه أن الشريعة الاسلامية ، انما جاءت لاصلاح حياة الفرد الانساني واسعاده · ولتنظيم المجتمعات الانسانية وتحصينها بسياج الألفة والترابط ·

فلا جرم أنها تشمل سائر الأحكام المتنوعة التي تفي بتحقيق هذين الهدفين. بل انك لتجد اثر هذين الهدفين بارزا في انقسام مجموع الأحكام الشرعية الى قسمين :

قسم يعني بتربية الفرد وتنشئته نشأة سوية فيما يتعلق بقواه العقلية ، وملكاته الوجدانية ونوازعه الأخلاقية · وقسم آخر يعني بتنظيم بنيان المجتمع الانساني السليم ، بدءاً من ايجاد نسيج التعاون بين آحاد الناس وفئاتهم ، الى ربطهم بالقضاء الذي يفصل في خصوماتهم ويحرس ميزان العدل فيما بينهم ؛ ثم الى اقامة مجالس الشورى التي يمهد اليها بحل معضلاتهم ؛ ثم الى ربط ذلك كله بالقيادة الرشيدة التي لا بد منها ، والمتمثلة فيمن قد نسميه الامام الأعلى أو رئيس الدولة أو خليفة المسلمين ·

ومما لا شك فيه ، أن كلاً من القرآن والسنة (وهما المصدران الأساسيان لأحكام هذه الشريعة) يتكفلان برسم المبادىء والسبل الى تحقيق ذلك كله ، اذا طبق كل منهما على وجهه السليم ·

ومعنى ذلك أن السنة النبوية التي هي مجموع ما صح من أقوال النبي وأفعاله واقراراته ، تعكس كلاً من الصورة النظرية والنموذج التطبيقي للمجتمع الاسلامي الذي تتكفل الشريعة الاسلامية بتحقيقه ·

فهو عليه الصلاة والسلام ، اذ يعلم الناس كيفية الصلاة ، يشرحها لهم على مرحلتين: أولاهما : البيان القولي ، وذلك بتعليمه وارشاداته النظرية ، والثانية التطبيق العملي وذلك عندما يصلي أمامهم فعلا ويلفت نظر الناس الى كيفية صلاته قائلا لهم : صلوا كما رأيتموني أصلي • وهو اذ يعلمهم مناسك الحج ، يسير بهم الى ذلك أيضاً خلال مرحلتين: أولاهما البيان القولي والثانية السلوك التطبيقي ، منبهاً الناس الى كيفية حجه ، قائلا لهم : خذوا عني مناسككم •

وهو اذ يعلمهم أصول القصد في العبادات، وسبل التنسيق بينها وبين حقوق الانسان ، يشرح لهم ذلك بأقواله ووصاياه النظرية أولا ، ثم يتجه الى تطبيق تلك الأقوال والوصايا عملياً ، وينبه الناس ، من خلال ذلك الى ضرورة التأسي به قائلا ، أما والله أني أخشاكم لله ، وأتقاكم له • ولكني أصوم وأفطر وأصلي ، وأرقد ، وأتزوج النساء • فمن رغب عن سنتي فليس مني »(١) وواضح أن المراد بالسنة هنا السنة العملية •

ومثل ذلك سائر أحكام الشريعة الاسلامية ، سواء منها ما يتعلق باصلاح الفرد ، وما يتكفل بتنظيم المجتمع • فلقد بلّغ رسول الله أصحابه وعلمهم ذلك كله ، أولا على صعيد البيان القولي، ثم أراهم كيفية تنفيذها على الصعيد العملي •

وانما يعنينا في هذا البحث أن نقف عند أهم الأحكام المتعلقة بتنظيم المجتمع الاسلامي واشادة بنيانه ، وكيف أنه ﷺ كان يبينها عن طريق الممارسة والسلوك • فلسوف نتنبه في أعقاب ذلك الى أمور هامة توضح لنا السبيل الأمثل الى تطبيق سنة النبي عليه الصلاة والسلام ، وتحذرنا من فهم خاطىء يتصور أصحابه أن التطبيق الحرفي دائماً لسائر أقواله والتأسي الآلي بسائر بأفعاله ، هو الاتباع المطلوب لسنته عليه الصلاة والسلام •

احكام الامامة والقضاء دعامتان أساسيتان في المجتمع الاسلامي

ان من أهم الأحكام التشريعية المتكفلة باقامة المجتمع الاسلامي وتنظيمه ، تلك التي قضى الله تعالى بأن يمارسها الأئمة والحكام، ليسوسوا بها شعوبهم ، ويضمنوا بها سلامة مجتمعاتهم وأمن أوطانهم ، وليحرسوا بها صرح العقائد والأخلاق ، كي لا يطوف بها خطر أو يتسلل اليها كيد •• وانما سبيل بيانها لهم بالممارسة والتطبيق أن يوحي الى رسوله ﷺ بتأسيس أول مجتمع اسلامي سليم للناس ، بعد فوضى الجاهلية في الجزيرة العربية وطغيان الحكام فيما حولها من البلاد الأخرى ، ثم يلزمه بأن يتولى سلطة الامامة والقيادة العليا فيه ، ليريهم من خلال ممارسته لهذه السلطة كيف ينهض الحاكم الأعلى في أمته بتنفيذ الأوامر الالهية التي عهد اليه برعايتها وتطبيقها فيما بينهم على أتم وجه ، وكيف يراعي الحكمة والسياسة الشرعية في معالجة ما قد ينجم من مشكلات داخل مجتمعه أو ما قد يقبل اليه من ذلك ، من خارجه •

وان من اهم الأحكام المتكفلة بتنظيم هذا المجتمع ايضا ، تلك التي تتعلق بالقضاء وأصوله وآدابه ، وتضمن سبيل الوصول بالمتخاصمين الى الحق والعدل • وانما سبيل ذلك ان يشرحها لهم رسول الله ﷺ بالممارسة والتطبيق بعد أن يوضحها لهم بتعليماته

وأحاديثه القولية الكثيرة . وانما يتحقق ذلك بان يتولى أمامهم سلطة القضاء ويجري أحكامها من خلال وقائع حية ومشكلات قائمة ، يحلها لهم عن طريق الرجوع بها الى اوامر الله تعالى وأحكامه .

فمن هنا كان رسول الله ﷺ (وهو يريهم من نفسه القدوة الصالحة طبقاً لما أمر به الله تعالى) يجمع الى جانب تبليغه أحكام الله تعالى وأوامره الى الناس كافة ، كلاً من سلطتي الامامة الكبرى والقضاء .

نعم ، ان السنوات الثلاث عشرة التي أمضاها عليه الصلاة والسلام في مكة ، يبلغ فيها الناس جذور الشريعة الاسلامية ، ويبصرهم بأصولها الاعتقادية فقط ، انما كانت سنوات تأسيس ، فلم يكن للاسلام خلالها مجتمع ولم تكن له دولة . لذا فقد كان النبي ﷺ طوال تلك الحقبة مجرد مبلغ عن الله عز وجل ، يبلغهم جوهر المبادىء والتعليمات الأساسية ، ويلقى بها آحاد الناس معلماً ومرشداً وناصحاً .

فلما هاجر مع أصحابه الى المدينة المنورة واستقر به المقام فيها ، ودخل أهلها الاسلام واصطبغوا بأصوله ومبادئه الأساسية الكبرى، تكونت بذلك أول دار للاسلام بعد بعثته عليه الصلاة والسلام وتهيأت لتطبيق نظمه الاجتماعية عليها . فاستكتب عليه الصلاة والسلام أصحابه (الوثيقة) التي تضمنت تنظيم علاقات المسلمين بعضهم مع بعض ، وعلاقاتهم مع من يساكنونهم ويجاورونهم من اليهود . كما تضمنت الالتزام بالأصول العامة للنفقات المالية والسبيل التي شرعها الله الى حل كل ما قد يحدث بين الناس من خصومات واشتجار ، كما تضمنت مسؤولية النبي عليه الصلاة والسلام عن رعاية الأمن والطمأنينة ، وعن تطبيق سائر الأحكام الالهية الكفيلة بتحقيق ذلك كله ، وأوضحت واجب المسلمين في اتباع أوامره والانقياد لحكمه .

وتحل هذه الوثيقة محل ما يسمى اليوم بالدستور . وهي تتألف مما يقارب تسعين بنداً ، صيغت كأحدث ما يمكن أن يصاغ دستور من أحدث الدساتير العصرية اليوم . تبدأ هذه البنود بقوله عليه الصلاة والسلام :

« المسلمون من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ، أمة واحدة من دون الناس »(٢) وتختم بقوله :

« من خرج من المدينة آمن ، ومن قعد آمن ، الا من ظلم وأثم ، وان الله على اصدق ما في الصحيفة وأبرّه ، وان الله جار لمن بر واتقى »(٣) .

لقد كانت هذه الوثيقة اذن ، ايذاناً بقيام أول دولة اسلامية في المدينة المنورة ، بعد فترة من الرسل ، ذات مقومات كاملة لحقيقة الدولة . فمن الذي يتولى رئاستها ؟ ومن الذي تكون اليه السلطة القضائية فيها ؟

من البداهة بمكان ، أن دولة رسول الله أشرف على انشائها ، لا بد أن يكون هو رئيسها ، ولا بد أن يكون هو صاحب السلطة القضائية فيها .

جمعه عليه الصلاة والسلام بين رئاسة الدولة وسلطة القضاء

وهكذا فقد كان لا بد أن يجمع النبيﷺ بين رئاسة الدولة وسلطة القضاء ، الى جانب مهمة الابلاغ عن الله عز وجل لسائرالشرائع والأحكام • وما كانت بيعة العقبة وبيعة الفتح الا عقداً لهذه الرئاسة حسبالقواعد والأصول الشرعية الثابتة ، والا فان الدخول في الاسلام لا يحتاج الى أكثر منالتشهد بشهادة الاسلام عن طواعية وصدق •

غير أن كلاً من مهمة القضاء والادارةالعليا للدولة ، اللتين عهد بهما الى رسول الله ﷺ ، انما يتفرع عن كونه رسولا مبلغا عنالله عز وجل • اذ هو لم يؤسس الدولة على النهج الذي أسسها عليه ، ولم يقض بين الناس طبقاً للموازين التي كلف باقامتها ، الا تنفيذاً للرسالة التي أوحى الله بها اليه وكلفهبابلاغها والزام الناس بها •

ومن المعلوم أن هذه الجوانب الثلاثةظلت قائمة مع استمرار الدولة الاسلامية وعلى تعاقب الأزمنة والعصور ، ينهض بكلمنها رجال أكفاء • ولم يكن قيامهم بأعبائها ، في الحقيقة ، أكثر من القيام بأعباء الخلافةعن النبي ﷺ ، وأداء ما كان منصرفاً الى أدائه على أحسن وجه ممكن •

فأول هذه الجوانب يسمى **الامامة أوالخلافة** ، وثانيها يسمى **القضاء** ، وثالثها يسمى **الفتوى** •

وسنجد الآن أنه لا فرق بين رسول اللهعليه الصلاة والسلام وخلفائه من بعد ، في النهوض بكل من واجب الامامة والقضاء •أما منصب الفتوى فيختلف عن منصب النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك • وهذا الاختلافمحصور في أنه عليه الصلاة والسلام انما كان يتلقى الفتاوي من ربه وحيا ، ثم يبلغها الىالناس حكماً الهياً نافذاً ؛ أما المفتون من بعده ، فانما يأخذون ما تركه لهم رسول اللهمثبتاً في القرآن والسنة ، لا يزيدون عليه ولا ينقصون منه • ثم يبلغونه الناس كما كانيفعل رسول الله ﷺ •

فان عرض لهم أمر لم يجدوه في قرآن ولاسنة ، ألحقوه بأشبه ما قد يكون له من نظائر ثابتة في أحد هذين المصدرين ، اقتداء بهديهﷺ في ذلك • اذ كان يأمر أصحابه بقياس الأمور على مشبهاتها ، كلما أعوزهم الدليلالمباشر من الكتاب والسنة • ومن أبرز وصاياه في ذلك ، قوله لمعاذ بن جبل ، وقدأرسله مفتياً الى اليمن :

بماذا تقضي ؟ قال : بكتاب الله ، قال: فان لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله • قال : فان لم تجد ؟ قال : أقيس الأمور بمشبهاتها •فقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله(٤) •

ابرز مظاهر الفرق بين احكام التبليغ والامامة والقضاء

لقد تبين لنا من هذا الذي أوضحناه ، أنسنة النبي ﷺ (وهي مجموعة أقواله وأفعاله واقراراته) اتجهت في طريق دلالتها على الأحكام ، ثلاثة اتجاهات متميزة ، وأن كل اتجاه

منها ركز على طائفة معينة من الأحكام • وهي في مجموعها ، تلك التي انعكست عن تبليغاته، وعن أقضيته ، وعن سياسته في الحكم •

ومعنى هذا ، أن جملة الأحكام التي جاءت بها الشريعة الاسلامية ، تتفرع الى هذه الأنواع الثلاثة فما هي طبيعة كل من هذه الأنواع ؟ وما هو أبرز الفوارق والميزات التي تفصل كلا منها عن الآخر ، بحيث يسهل أن يعهد بكل نوع منها الى القائم بشأنه والمكلف برعايته ، بعد رسول الله ﷺ ، دون أن يلتبس شيء منه بالأنواع الأخرى ؟

اولا ــ الأحكام التبليغية :

هي في الجملة ، سائر تلك الأحكام التي خاطب الله بها آحاد الناس ، دون أن تتوقف صحة تنفيذها على وساطة حاكم أو قضاء • وهي تهدف في مجموعها الى تربية الأفراد واصلاح حالهم المتعلقة بمعاشهم ومعادهم • فمن ذلك أنواع العبادات كالصلاة والصوم والحج والزكاة والأذكار والقربات المختلفة ، وسائر أحكام الحلال والحرام المتعلقة بنظام الأسرة وآدابها ، وآداب المعايش والمعاملات ، وسائر المبادىء الأخلاقية التي جاء بها الاسلام •

ومن أبرز ما يختص به هذا النوع من الأحكام هاتان المزيتان :

الأولى : أن تحمل المكلفين لمسؤولية النهوض بهذه الأحكام ، لا يتوقف على أكثر من معرفتهم لها عن طريق الرسول عليه الصلاة والسلام ، او عن طريق من يبلغ عنه • أي فهي لا تتوقف على حكم قاض ، ولا على امر امام من ائمة المسلمين • حتى ان معرفتها الداعية الى التطبيق والتنفيذ قد تتم بوساطة آحاد الناس او عامتهم •

الثانية : ان اداة تبليغ هذه الأحكام هي الاخبار عن الله عز وجل، اعتمادا على ما يجده المخبر (رسولا كان أم مفتيا) من الأدلة على حكم الله في ذلك • لذا يصدق عليها ما قد يصدق على الخبر من احتمال المطابقة للواقع أو عدم مطابقته له • بل نقول : يصدق عليها من حيث هي (أي بقطع النظر عن القائل) الصدق والكذب ، كما هو معروف ومقرر في قواعد اللغة العربية •

ومن الأمثلة التي تبرز معنى الاخبار في الأحكام التبليغية ، ما رواه ابن جرير وغيره عن أبي العالية أن خولة جاءت تشكو الى رسول الله ﷺ أن زوجها قال لها مغضباً : أنت عليّ كظهر أمي ، وتسأله عن حكم ذلك • فقال لها عليه الصلاة والسلام : ما أعلمك الا قد حرمت عليه • فجعلت تجادله وتقول له : انه لم يرد بذلك طلاقاً • فيقول لها النبي عليه الصلاة والسلام : ما أراك الا قد حرمت عليه • فجعلت تقول : الى الله أشكو أمري • فما هو الا أن نزل الوحي على رسول الله ﷺ ، بصدر سورة المجادلة : « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما ان الله سميع بصير » الى قوله عز وجل : « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير » الآيات ••• وعندئذ أفتى النبي ﷺ

بأن ما قاله زوج خولة لها ظهار وليس طلاقاً ،وأمر زوجها أن يكفّر قبل أن يتماسّا طبقاً لما أمر الله عز وجل ٠

فانك لترى أن ما أفتى به النبي عليه الصلاة والسلام في أول الأمر لم يكن الا اخباراً مستنداً الى مبلغ علمه في ذلك ٠ فلما أنزل الله في أمرها ما أنزل ، تبين أن ما أخبر به النبي عليه الصلاة والسلام لم يكن هو المطابق لحكم الله عز وجل في تلك الواقعة ٠ ولذلك عدل النبي ﷺ اليه ٠

غير أن هذا المثال من شانه أن يثير تساؤلا عن الحكمة في خفاء الحكم الصحيح عن النبي عليه الصلاة والسلام ، مع أنه نبي مؤيد بالوحي ! ٠٠ وسنشرح الاجابة عليه عند مناسبتها في هذا البحث ان شاء الله مع بيان الحكمة من ذلك ٠

ثم الملاحظ أن هذا النوع من الأحكام ،يمثل الغالبية العظمى من أحكام الشريعة الاسلامية بل هو يمثل في الحقيقة القاعدة الأساسية الكبرى التي ينهض عليها كل من النوعين الآخرين كما سنجد ٠

ثانيا ـ أحكام القضاء :

وهي تلك التي يتم ابرامها بين المتخاصمين ، طبقاً لما يظهر من الموجبات وقرائن الأحوال ، والبينات والحجاج ٠ ولا يتم تلقي هذه الأحكام تبليغاً عن الله عز وجل ان كان المبلغ هو النبي عليه الصلاة والسلام ، ولا عن النبي أو النصوص الشرعية فيما لو تصورنا أن المبلغ هو المفتي ٠ وانما يصدرها قرارات انشائية من قد عهد اليه بالسلطة القضائية بين الناس وخول أمر النظر بين المتخاصمين بناء على ما تقتضيه موازين الحجاج والبينات التي رسمها الشارع الحكيم على وجه الاعلام والتبليغ ، وذلك اقامة لموازين العدل وحماية لحقوق الناس أن تتزاحم فيقضي عليها التنافس أو التسابق ، ويأكل القوي الضعيف ٠

ومن امثلة هذه الأحكام ، فسخ الأنكحة والعقود عندما تتحقق أسباب ذلك ، والتطليق بالاعسار ، وتحديد النفقة الواجبة ، والحجر على السفهاء والغارمين ، والتمليك بموجب حق الشفعة ، والزام الذمم بحقوق الآخرين عند ثبوت البينات على ذلك ٠٠ الخ ٠

ومن أبرز ما يتميز به هذا النوع الثاني من الأحكام الخصائص التالية :

الخاصة الأولى : أن أحكام القضاء تثبت انشاء لا اخباراً ٠ ومن ثم فانها لا تخضع لما يخضع له الحكم التبليغي من احتمالات الصدق والكذب ، بل حتى الخطأ والصواب أيضا ان لوحظت آثار الأحكام القضائية في دار الدنيا ٠ فالشان فيها كالفاظ العقود التي ينشئها المتعاقدان والطلاق الذي يتلفظ به الزوج ، فهي الفاظ انشائية لا تخضع لوصف الصدق أو الكذب أو الصحة والخطأ ٠

نعم لا بد أن تعتمد هذه الأحكام الانشائية على مستندات من الأحكام التبليغية التي ثبتت اخباراً عن الله عز وجل ، كوجوب الشاهدين في القضايا المالية ، وكمطالبة المدعي

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

وعلى هذا فان النبي عليه الصلاة والسلام يملك أن يُقطع من الأموال العامة ويحرمها من يشاء ، كما يملك أن يستورد من السلع والبضائع ما يشاء وأن يمنع منها ما يشاء ، ما دام يتبع في ذلك ميزان المصلحة والعدل بين شتى فئات الناس .

ومما لا ريب فيه أن كل هذه التصرفات منه عليه الصلاة والسلام، داخل في معنى السنة المطهرة . ومن ثم فمن المتعين على الناس جميعاً أن يتبعوه فيها ، وأن لا يخرجوا عليها في شيء من سلوكهم وتصرفاتهم .

ولكن كيف يكون سبيل اتباعهم له ﷺ في هذه التصرفات ؟ أي هل يجب عليهم جميعاً أن يلتزموا التزاماً حرفياً بجزئيات تصرفاته هذه ، كما هو الشأن في السنة النبوية المتعلقة بالأحكام التبليغية ؟

نقول في الجواب : لا ، بل الأمر مختلف بينهما اختلافا كبيراً . وانما يكون سبيل اتباع الناس له ﷺ فيما فعله أو قضى به بوصف كونه اماماً بالتزامهم ذلك على الوجه التالي :

أما الناس الذين كانوا يعيشون في ظل قيادته وحكمه ، فان كل ما أبرمه عليه الصلاة والسلام في حقهم تسري مسؤوليته عليهم جملة وتفصيلا ، كما لو كانوا يتلقون منه الأحكام التبليغية . وهم المعنيون بقوله تعالى :

« فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » النساء : ٦٥ أي مما قضيته في حقهم بوصفك اماماً أعلى لهم أو قاضياً فيهم .

أما من تولى الامامة العظمى من بعده، فانما عليه أن يتقيد بالأصول العامة والأحكام الكلية المتعلقة برعاية المصالح وادارة الأمور ، طبقاً لما كان النبي ﷺ يتقيد به من ذلك . أما التطبيقات الجزئية الناجمة عن التقيد بتلك المبادىء والأصول ، فليس عليهم أن يتبعوه في شيء منها ، وانما الواجب عليهم أن يجتهدوا فيها كما كان يجتهد النبي عليه الصلاة والسلام ، وأن يدوروا فيها على محور المصالح الشرعية المستجدة والمتطورة مع الزمن ، كشأنه ﷺ في ذلك . فربما وافقوا في بعضها أحكامه ﷺ وربما خالفوه في الكثير منها .

على انها لا تعد مخالفة الا في ظاهر الأمر ، أما بالنظر الى حقيقته ، فان ذلك هو عين اتباعه عليه الصلاة والسلام فيها . اذ انه ما كان يتخير من وجوه التطبيقات لتلك المبادىء والأصول الكلية ما تقتضيه الظروف والأحوال مما يتفق وقانون المصالح العامة ، الا وهو يعلم خلفاؤه في الحكم من بعده أن يتحروا كما يتحرى ، وان يتلمسوا مصالح الأمة كما يتلمس فاذا اقتضى هذا التحري منهم ان يختاروا في ازمنتهم وجوهاً تطبيقية أخرى لتلك الأحكام الكلية ، فذلك هو عين التاسي بسنة المصطفى وهديه في هذا النوع من الأحكام . ولو أنهم سلكوا غير هذا السبيل لكانوا متجانفين عن سنته حائدين عن سبيله .

ومن الأمثلة التطبيقية لذلك ، المعاهدة التي أبرمها النبي عليه الصلاة والسلام بين المسلمين ويهود خيبر بعد غزوة خيبر • فقد رأى عليه الصلاة والسلام بوصف كونه اماماً أعلى للمسلمين أن المصلحة لهم تقتضي أن يستجيب لما اقترحه اليهود عليه ، فيبقيهم على أراضيهم التي كانوا يعملون فيها والتي أصبحت ملكاً للمسلمين ، على أن يعملوا لهم فيها كما كانوا مقابل أخذهم بعض ما يخرج منها •• ثم تولى الخلافة أبو بكر ، فرأى أن يبقي هذه المعاهدة على حالها ، اذ لم يجد ما يستدعي الغاءها • ثم جاء من بعده عمر ، فرأى بعد حين أن يلغيها ويخرج اليهود من خيبر بناء على ما لمسه من التطورات والمصالح المستجدة التي اقتضت بنظره ذلك •(١٣)

ثم ان معظم ما يسمى بأحكام الامامة معروف ومتفق عليه ، وهو باختصار كل ما يتعلق بسياسة السلم والحرب وتوزيع الاقطاعات وتنظيم العلاقات المناسبة بين المسلمين وغيرهم الى جانب القضايا التنظيمية والادارية على اختلافها •

الا أن الفقهاء اختلفوا في طائفة من الأحكام الأخرى ، لم تستبن لهم دلائل قاطعة على كونها من أحكام الامامة أو التبليغ • منها حكمه ﷺ بأن من أحيا أرضاً ميتة فهي له • فقد ذهب الامام أبو حنيفة الى أنه انما قضى بذلك بموجب حكم الامامة • فلا يسري هذا الحكم الا على من كان في عهده ، أما الذين جاؤوا من بعد ، فانما يناط أمره بما يراه كل امام في عصره وعهده حسب مقتضى المصالح والظروف • ولذا لا يجوز لأحد بعد عصر رسول الله ﷺ أن يستصلح أرضاً مواتاً ليتملكها الا بعد أن يستأذن في ذلك امام المسلمين وخليفتهم فيأذن بذلك • أما الشافعية والمالكية والحنابلة فقد ترجح لديهم أن هذا يعود الى تصرفه ﷺ بوصف التبليغ والفتيا • وعلى ذلك فان قوله عليه الصلاة والسلام « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » يتضمن حكماً تبليغياً يسري على الناس الى يوم القيامة دون أن يكون للحكام أو غيرهم صلاحية أي توقيف له أو الغاء ، فلمن شاء أن يستصلح من الموات الذي لم يملك بعد ، مايشاء دون استئذان أحد(١٤) •

نعم اشترط المالكية استئذان الامام فيما اذا كانت الأرض الموات قريبة من العمران بأن كان حريماً له ، خوفاً من أن يتضرر العمران بذلك ، فان لم يكن قريباً بهذا الشكل فلا حاجة الى الاذن(١٥) •

هذا ، ومن الملاحظ أن أحكام الامامة في الشريعة الاسلامية تستوعب ما يسمى بالأحكام العرفية في القوانين والنظم الوضعية • فمن المعلوم أن المجتمعات أياً كانت قد تمر من حياتها بظروف استثنائية تصبح القوانين الدورية عاجزة أثناءها عن معالجة الأمور وحل المشكلات ، فيستدعي الأمر اعطاء صلاحيات استثنائية لرئيس الدولة أو القائد الأعلى يتصرف بموجبها طبق ما تقتضيه الظروف الطارئة دون أن تكون هناك أي ضوابط أو حدود قانونية تضيّق من صلاحياته •

ولكم تساءل باحثون : أين ما يقابل « أحكام الطوارىء » في الشريعة الاسلامية ؟ وكيف تسد أحكام الشريعة الاسلامية هذه الثغرة التي لا يؤمن أن تأتي بها الظروف الطارئة في كل عصر ؟

والجواب ان طبيعة أحكام الامامة التي أوضحنا طرفا منها ، تقوم مشروعيتها على حكم وأسباب ، من أهمها سد هذه الثغرة التي يعالجها أرباب القوانين الوضعية بالاحكام العرفية • فان الامام الأعلى في الدولة الاسلامية يشعر في كل وقت أن الشارع قد متعه بصلاحيات واسعة ، ضمن حدود تنظيمية دقيقة ، لابرام ما يراه وافيا بالمصلحة العامة متفقا مع مقتضى الضرورات الطارئة •

وبذلك نجد أنفسنا أمام برهان آخر في غاية الأهمية ، على صلاحية هذه الشريعة الاسلامية لكل زمان وفي كل حال • وليست الصلاحيات التي يتمتع بها الامام الأعلى في أن يقضي بحق الأسرى أثناء الحروب بما يرى أنه الخير والمصلحة للمسلمين ، من قتل وفداء ومنّ واسترقاق ، الا مظهراً فذاً لتلك المرونة التي تقابلها عند رجال القانون الأحكام العرفية •

أي فالجنوح الى استرقاق الأسرى ليس تطبيقا لحكم شرعي من أحكام التبليغ الثابتة، وانما هو استجابة اضطرارية لظرف طارئ يقدره القائد الأعلى للأمة الاسلامية • ومما لا ريب فيه أن هذا الظرف الطارئ نفسه لو عولج على مستوى وضعي بسلاح من الأحكام العرفية، لجاء هذا السلاح أقسى بكثير مما قد تقضي به أحكام الامامة ، المنضبطة بأرضية القواعد الشرعية ومبادئها التبليغية •

ثالثا ـ السنة المتعلقة بأحكام القضاء :

وهي تشمل كل ما قضى به النبي ﷺ بمقتضى السلطة القضائية التي كان يتمتع بها ، الى جانب ما يتمتع به من سلطة الامامة العظمى • وقد علمت أنه لا مجال ، بل لا معنى لأن يمهد بواحدة منهما ـ مع وجوده ﷺ ـ الى أي شخص آخر من دونه • اذ انهما متفرعتان عن الأحكام التبليغية التي كان عليه الصلاة والسلام يتلقاها وحيا من ربه فلا مناص اذن من رجوع من يتولى احدى هاتين السلطتين الى النبي ﷺ، لمعرفة ما يجب ان يفعله ويهتدي به • فتعود السلطة الحقيقية اذن لرسول الله ﷺ •

ولم تنفصل سلطة القضاء عن الامامة الا بدءا من عهد عمر ، عندما رأى أن الدولة الاسلامية اتسعت حدودها وترامت أطرافها ، وكثرت مشكلات الناس فيها ، مما تسبب عنه كثرة التقاضي • فقد رأى عندئذ ان يتفرغ لشؤون الامامة ورعاية الدولة ، وان يعهد بالقضاء وشؤنه الى من يتسنى له أن يتقنهما ويتفرغ لهما • ومنذ ذلك الحين اصبحت للقضاء سلطته الخاصة المنفصلة عن سلطة رئيس الدولة • ثم زاد هارون الرشيد بعد ذلك من استقلالها واهميتها ، فاوجد ما سمي بمنصب قاضي القضاة ، ترسيخا لاستقلالية هذا المنصب الخطير ، وقطعا لأي سبيل يمكن اتخاذه للتاثير عليه •

فاذا ما استعرضنا في سنة النبي عليه الصلاة والسلام صورا جزئية كثيرة من أقضيته في حق أفراد الناس ، بموجب كونه قاضيا فيهم ، كتمليكه بحق الشفعة ، وفسخه بعض الأنكحة والعقود وبتّه في الدعاوي والخصومات ، ثم أردنا أن نقتدي به فيها عملا بسنته عليه الصلاة والسلام فكيف نفعل ؟ وكيف يكون اقتداؤنا به في هذه الأقضية وأمثالها ؟ أنجمد عند الأحكام ذاتها التي قضى بها في حق أولئك الأشخاص ، ثم نقيس عليهم كل

من وقعوا في المشكلات نفسها مهما اختلفت الأحوال والظروف ؟ •• اذن فلا حاجة لمنصب القضاء من بعده في هذه المسائل ، وتتحول بذلك أقضيته عليه الصلاة والسلام الى فتاوى مستقرة وثابتة ، يبلغها المفتون لجميع الناس أو لكل من تعنيهم أحكامها !••

ان السبيل المشروع الى اتباع سنة النبي ﷺ ، في كل ما قد حكم به من مستوى السلطة القضائية ، هو أن يخلفه من بعده قضاة في كل عصر ، وأن ترفع اليهم سائر المشكلات القضائية التي سبق تحديدها وبيانها ، كما كانت ترفع الى النبي عليه الصلاة والسلام ، ثم أن يلتزم هؤلاء القضاة بالأصول والقواعد ذاتها التي كان يلتزم بها النبي ﷺ • كقاعدة : البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر ،وكالأحكام المتعلقة بالاقرار والبينات والشهود وقرائن الأحوال •

فاذا التزم القضاة بذلك ، فان عليهم أن يجتهدوا في الأقضية التي بين أيديهم كما كان يجتهد النبي عليه الصلاة والسلام ، وأن يتحروا في الحكم كما كان يتحرى ، مستعينا بكل ما قد أوتي من دراية وحنكة للكشف عن خافيات الأمور وملابساتها والتنبه الى مكر المتخاصمين وحيلهم • فذلك هو جوهر التأسي المطلوب به ﷺ في اقامة هذه الأحكام • ولا مانع بعد ذلك أن يتوصلوا الى خلاف ما قد قضى به النبي عليه الصلاة والسلام في الأقضية الجزئية ذاتها •

اي ان النبي عليه الصلاة والسلام ، لما حكم في تلك المسائل بوصف كونه قاضيا ، كان الاقتداء به فيها لا يتحقق الا بان تعهد هذه المسائل الى قضاة من بعده ، فيتحروا فيها كما تحرى ، ويجتهدوا على ضوء الموازين الشرعية كما اجتهد ، بقطع النظر عن الاتفاق او الاختلاف في النتائج •

ثم ان أكثر الأحكام القضائية معروف ومحل اتفاق •• ولكن يوجد الى جانبها ما هو محل خلاف ونظر ، اذ لم تستبن دلائل نسبتها الى زمرة الأحكام القضائية أو التبليغية بشكل جلي واضح •

فمما وقع الخلاف فيه ، قضاؤه ﷺ لهند بنت عتبة، لما شكت اليه بأن أباسفيان رجل شحيح لا يعطيها وولدها الكفاية من النفقة • فقد قال لها : خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف(١٦) • فقد ذهب جماعة من الفقهاء،منهم الامام مالك الى أن هذا حكم تبليغي أخبرها به النبي ﷺ عن الله عز وجل ، بوصف كونه رسولا • **فعلى هذا يجوز الفتوى بأن كل** من ظفر بحقه أو بجنس حقه أو بما يقوم مقامه من جنسه ، مع امتناع من عليه الحق من اعطائه اياه ، جاز له أخذه بدون تدخل القضاء • وقال الشافعي وآخرون : بل هذا من قبيل التصرف بالأحكام القضائية•• وعليه فليس لمن ظفر بحقه أن يأخذه عنوة الا بعد قضاء القاضي بذلك(١٧) •

★ ★ ★

فاذا ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يبرم كثيراً من الأحكام بوصف كونه اماماً أعلى أو بوصفه قاضياً بين الناس ، وأن مدار هذه الأحكام على التحري والاجتهاد ، فقد ثبت اذن أنه عليه الصلاة والسلام كان يجتهد بمعزل عن الوحي ، وأنه كان يستهدي في اجتهاداته في هذه الأحكام بميزان المصالح الشرعية المعتمدة ، هذا بعد الانضباط بأصول تلك الأحكام وقواعدها العامة •

وهذا ما استقر عليه مذهب جمهور علماء الشريعة الاسلامية وأئمتهم ، من الشافعية والمالكية والحنابلة وأكثر الحنفية • وانما خالفهم المعتزلة وبعض المتكلمين • حيث قالوا انه ﷺ لم يكن له أن يجتهد لأنه كان مؤيداً بالوحي(١٨) •

ولسنا هنا بصدد استعراض الأدلة الواضحة التي استدل بها الجمهور ، والأمثلة العملية الكثيرة لاجتهاداته ﷺ • وحسبنا أن نوضح هنا باختصار ، أن الوحي لم يكن مستمراً في حياته ﷺ دون انقطاع ، حتى يعتمد عليه ويستغني به عن النظر والاجتهاد هذا بالاضافة الى وجود مشكلات آنية كثيرة تتطلب حلها وبيان الحكم فيها ، وانما المرجع في حلها والمكلف ببيان أحكامها رسول الله ﷺ • فكيف اذا علمت بأن الوحي الالهي ذاته كان يامره بان يجتهد في أقضية الناس ومسائل السياسة الشرعية ، ويحكم فيها بما يرى أنه الحق والعدل ؟! ••

ولكن ما الحكمة من أن يحجب عنه الوحي في هذه القضايا ، ثم يلجأ الى التحري والاجتهاد ، شأن أي امام من الأئمة المجتهدين من بعده ؟

والجواب أن من المهام التي بعث بها النبي ﷺ ، أن يعلّم الناس من بعد الاجتهاد في أمور السياسة الشرعية والأحكام القضائية، طبقاً للأصول والقواعد المرسومة لكل منهما، حتى يوضح لهم بذلك معنى المرونة في الشريعة الاسلامية ، ومعنى صلاحيتها الدائمة لكل زمان ومكان • فكيف السبيل الى أن يعلمهم ذلك ؟

سبيله الوحيد ، أن يمارس أمامهم الاجتهاد بعيداً عن الوحي وتعليماته ، في كل من هذين المجالين المذكورين ، وأن يؤكد لهم من خلال اجتهاداته هذه أن الحاكم مثاب باجتهاده وان أخطأ ، وان اجتهاده وان احتمل عدم موافقته للحكم الالهي الثابت في تلك المسألة ، يظل هو الحكم النافذ الذي يجب على الناس اتباعه ، ذلك لأن ما انتهى اليه اجتهاد الحاكم يقوم مقام حكم الله تعالى في تلك المشكلة ، ان أخطأه اجتهاده فليس عليهم الا اتباعه ، جمعاً للكلمة وتحقيقاً لواجب السمع والطاعة •

كل هذه قواعد وأحكام سلوكية هامة ، بعث النبي عليه الصلاة والسلام لايضاحها وتعليم عامة الناس وخواصهم كيفية تطبيقها والسير بمقتضاها • ولا يكون ذلك الا بان يمارسها أمامهم بشكل عملي ، ويجعل من أول دولة اسلامية قامت في أول دار اسلامية ميداناً لتعليم ذلك كله والتمرين عليه • فان امر هذه الأحكام ليس اقل خطورة من الصلاة التي علمها أصحابه بالمنهج التطبيقي قائلاً : صلوا كما رأيتموني أصلي ، وليس اقل خطورة من الحج الذي قال في حقه : خذوا عني مناسككم •

وبعد ، فانا اذا تفهمنا هذا المبحث الهام، وتذوقنا ، مستعينين بالضوابط العلميـة ، هذه الجوانب الثلاثة من شخصية النبي ﷺ، انعكست من ذلك آثار علمية هامة في حياتنا الاسلامية العامة • نلخصها فيما يلي :

أولا : نعلم أن التطبيق الحـرفي للسـنة النبوية ، ليس هو التفسـير الصحيح دائمـا لوجوب التمسك بها والرجوع اليها • بل ما أكثر ما يكون التطبيق الحرفي لها تنكباً عنهـا ومخالفة لها • وانما المقياس المتبع في ذلك هذا الذي انتهينا الآن من بيانه باختصار •

ثانيا : ندرك بعداً جديداً هاماً لمعنـى صلاحية الشريعة الاسلامية لكل زمان ومكان، ولمعنى المرونة التي أجمع العلماء على أنها من أهم مزايا هذه الشريعة السمحاء •

ثالثا : نعلـم متى وأين وكيف نطبـق القاعدة الفقهية القائلة : **تتبدل الأحكام بتبدل الأزمان** • فان هذه القاعدة لا تعني في يوم من الأيام ، امكان ادخال أي تبديل أو تغيـير في نطاق الأحكام التبليغية التي دلت عليها السنة المطهرة ، من خـلال صدورها عـن النبي ﷺ بوصف كونه نبياً يبلغ عـن ربه الى النـاس ما أوحي اليه •

وانما هي تعبير عن المرونة التي تتسم بها الأحكام القضائية وأحكام الامامـة ، على نحو ما تم بيانه في هـذه العجالة السريعـة ، وطبقاً للضوابط التي يجب التقيد بها •

ولكم زل أناس في فهم هذه القاعدة ، فبدلوا شرع الله بدون مسوغ ، وجعلوا منها أداة تغيير وتبديل لكل ما لا يروق لأهوائهم مـن الأحكام •

أسال الله تعالى أن يجعلنا خداماً صادقين لشريعته السمحاء ، وأمنـاء مخلصين عـلى سنة نبيه المطهرة ، وأن يختم حياتنا بأحب الأعمال اليه ، انه سميع مجيب •

والحمد لله رب العالمين

د• محمد سعيد رمضان البوطي

* * *

□ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي • رئيس قسم الفقه الاسلامي ومذاهبه بجامعة دمشق •

□ من ابرز مؤلفاته : ١ ـ ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية • ٢ ـ فقه السيرة • ٣ ـ كبرى اليقينيات الكونية • ٤ ـ نقض اوهام المادية الجدلية • ٥ ـ مسالة تحديد النسل وقاية وعلاجا • ٦ ـ العقيـدة الاسلامية والفكر المعاصر • ٧ ـ محاضرات في الفقه المقارن • ٨ ـ من الفكر والقلب• ٩ ـ سلسلة رسائل بعنوان : ابحاث في القمة •

الحــواشي :

١ ـ متفق عليــه .
٢ ـ تامل ميلاد حقيقة « الامة » ومقوماتها في هذا الدستور ،وكيفية التعبير عنها بهذه الصياغة الدستورية العجيبة علما بان العرب لم يكونوا يعرفون قبل ذلك معنى لكلمة الامة ، وما كانت تستعمل في شيء من احاديثهم ، وانما كانوا شيعا وقبائل .
٣ ـ ذكر ابن اسحاق هذه الوثيقة ، او الدستور ، بدون اسناد . وذكره ابن خيثمة فاسنده : حدثنا احمد بن جناب ، حدثنا عيسى بن يونس ، حدثنا كثير بن عبد الله بن عمرو المزني عن أبيه عن جده ان رسول الله كتب كتابا .. فذكر ما ذكره ابن اسحاق . وذكره الامام احمد في مسنده فرواه عن ابن سريج قال حدثنا عباد عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله كتب كتابا .. الخ الحديث .
٤ ـ اخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي . ولفظه في الترمذي : اجتهد رايي ولا آلو ، بدلا من : اقيس الامور بمشبهاتها . قال ابن القيم في اعلام الموقعين : هذا الحديث مما تلقاه العلماء بالقبول .
٥ ـ الاحكام في تمييز الفتاوى عن الاحكام : ص ٢٣ الطبعة المنيرية .
٦ ـ انظر شرح الخرشي على مختصر خليل ج ٧/١٦٧ واعلام الموقعين لابن القيم : ج ٣٨/١ .
٧ ـ انظر كتاب أدب القضاء لابن أبي الدم بتحقيق الدكتور محمد الزحيلي ص ١٢٥ .
٨ ـ المرجع المذكور : ص ١٢٥ .
٩ ـ أصل قصة تحكيم سعد بن معاذ في يهود بني قريظة ورد في الصحيحين بدون هذا التفصيل .
١٠ـ الاحكام في تمييز الفتاوى عن الاحكام : ص ٦ و ٧ .
١١ـ انظر تفصيل ذلك في الأحكام السلطانية للماوردي : ص١٦ .
١٢ـ انظر قواعد الأحكام في مصالح الانام للعز بن عبد السلام : ج ١ ص ٧٠ .
١٣ـ انظر تفصيل هذه المعاهدة في صحيحي البخاري ومسلم .
١٤ـ انظر المغني لابن قدامه : ٥/٤٦٠ ومغني المحتاج للشربيني : ٢/٣٦١ .
١٥ـ انظر الشرح الصغير للدردير : ٩٤/٤ ط ـ دار المعارف بمصر والقوانين الفقهية لابن جزي : ص ٢٥٥ .
١٦ـ رواه البخاري في كتاب النفقات ومسلم في القضاء .
١٧ـ انظر الشرقاوي على التحرير : ج ٢ ص ٣٥١ .
١٨ـ انظر كشف الأسرار على البزدوي ٣/٣٦١ و ٣٦٢ ونهاية السول في شرح منهاج الاصول للاسنوي ج ٤ ص ٣٥٧ واصول السرخسي ١/٩٥ .

أهم المراجع المعتمدة لهذا البحث

- صحيحا البخاري ومسلم ، وبقية السنن ومسند الامام احمد .
- الموافقات للشاطبي .
- قواعد الاحكام في مصالح الانام للعز بن عبد السلام .
- الأحكام السلطانية للماوردي .
- أدب القضاء لابن أبي الدم بتحقيق الدكتور محمد الزحيلي .
- الاحكام في تمييز الفتاوى عن الاحكام للقرافي .
- الطرق الحكمية لابن القيم .
- اعلام الموقعين لابن القيم .
- شرح الخرشي على مختصر خليل .
- الهداية للمرغناني .
- مغني المحتاج في شرح المنهاج للشربيني .
- المغني لابن قدامة .
- الشرح الصغير للدردير
- القوانين الفقهية لابن جزي .
- الشرقاوي على التحرير .
- كشف الأسرار على البزدوي .
- اصول السرخسي .
- الاحكام للآمدي .
- سيرة ابن هشام .
- عيون الأثر لابن سيد الناس .
- نظرية الدعوى للدكتور محمد نعيم ياسين .
- ضوابط المصلحة ، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ـ كاتب البحث .

النظرية العامة للشريعة الإسلامية

تحدد ذاتيتها ، وطبيعة هدفها العام

د. فتحي الدريني

تمهيد في فلسفة التشريع الاسلامي :

المنهج العلمي الذي يجب اتخاذه اساساً في الاجتهاد التشريعي :

قبل ان نتناول هذا الموضوع الهام بالبحث والاستدلال اصولياً ، ينبغي ان نحدد « طبيعة المنهج العلمي » الذي ينبغي اتخاذه اساساً فيه ، إذ لا بحث بلا منهج ، ضماناً لسلامة النتائج المنطقية والعلمية المترتبة عليه ، وعصمةً للفكر من الوقوع في التناقض بين ماهية هذا المنهج المتخذ ، وبين طبيعة المادة المدروسة ، إذ من المقرر منطقياً ، ان المنهج العلمي لدراسة مادةٍ ما ، ينبغي ان يكون مشتقاً من طبيعتها .

اتخاذ بعض فقهاء القانون الوضعي المعاصرين(١) منهجاً مادياً محسوساً قوامه المشاهدة والتجربة في الاجتهاد التشريعي ، لا يتفق وطبيعة التشريع .

تذهب بعض الفلسفات القانونية الى ان المنهج الذي يجب ان يُصطنع في البحث والاجتهاد التشريعي والفقهي ، هو اسلوب المشاهدة والتجربة ، رصداً للظواهر الاجتماعية ، باعتبار ان القانون نفسه ليس الا ظاهرة اجتماعية ، مما يُشعر بقياس المنهج العلمي في البحث التشريعي على المنهج المتخذ في بحث العلوم الطبيعية ، كالفيزياء والكيمياء ، سواء بسواء ، فيؤول الأمر حتماً الى الجمع بين مادتين مختلفتين طبيعة ودوراً ، وهدفاً ، وهو ما ترفضه اصول مناهج البحث العلمي التي قامت على أساس إفراد كلِّ مادة بمنهج خاص ، يشتق من طبيعتها .

هذا ، والعلوم الطبيعية اذا كانت ماهيتها تقتضي أن يخضع البحث والنظر فيها لقانون « السببية » الذي لا يتخلف فيه المسبَّب عن السبب الذي احدثه ، تلازماً واقعياً لا انفكاك له ،

بمقتضى سنة كونية ثابتة لا تجد لها تبديلا ، وأن البحث فيها لا يعدو أن يكون جهدا فكريا متعمقا للكشف عن هذا الواقع القائم ، لا لابتداع سُنَن او علاقات جديدة لم تكن قائمة من قبل ، مما يقتضي بالضرورة اتخاذ منهج « المشاهدة والتجربة » في المختبرات العلمية ، رصدا لظواهر طبيعية واقعيةتنتجها سُنَن ثابتة، كما ذكرنا، ليتمكن الباحث من اشتقاق قواعد علمية كلية ثابتة ، طرداً وعكساً ، تحكم جزئيات موضوعها، دون تخلف لأيٍّ منها ، اذ المسبَّب لا يزايل السببَ الذي أحدثه ، كما نوهنا ، اقول اذا كان الأمر كذلك في العلوم الطبيعية ، فان التشريع من طبيعة أخرى لا تقتضي ذلك اطلاقا ، اذ لا يتّسق معها ، بل يرفضه ، لسبب بسيط ، هو أن هذا المنهج المادي المحسوس ، يعتمد اموراً واقعية يَرصُدُها، اقامة للتشريع علىأساسها، دون تغيير او تقويم او توجيه ، او تحديد لغايات مرسومة، فكان لذلك منهجاً « تقريرياً » محضاً، تفقد فيه المثل العليا، والقيم الانسانية والمبادىء الخلقية دورها في التوجيه والتقويم ، بل تفقد وجودها اصلاً ، وهو ما لا يتفق وطبيعة التشريع ووظيفته في الحياة الانسانية ، وهذا ، ان جاز في بعض التشريعات ، فانه لا يتأتى في التشريع الاسلامي بوجه خاص .

على أنَّ ما نقرره هنا ليس مجرد لوازم عقلية منطقية للمنهج المادي المجرَّد القائم على المشاهدة والتجربة ، نستنتجها استنتاجاً ، بل هو ما صرح به أنصار هذا المنهج من مثل العميد « ديجي » حيث يرى ضرورة استبعاد أن يكون للمثل العليا ، والقيم الانسانية دور في التقنين.

التشريع محكوم بقانون الغاية ، فكان علماً تقويمياً لا تقريرياً .

هذا ، ومما يؤكد اختلاف المادتين طبيعة ودوراً، وهدفاً، أن التشريع – كما هو معلوم – يحكم ظواهر **ارادات المكلفين** ، وما تتجه اليه من **غايات تستهدف تحقيقها**، مما يعود الى مصالحهم الذاتية المباشرة والحالَّة ، عن طريق ممارستهم لما منحوا من حقوق وحريات عامة ، فتغدو تلك « **الغايات** » المنشودة بعد تنفيذها ، **أوضاعاً** اقتصادية ، او اجتماعية ، او سياسية قائمة ، وهذا يتضح في التشريع الاسلامي بصورة اتم وأوضح ، وذلك على الوجه التالي :

من المقرر **إجماعاً** ، ان الحقوق والحريات «**منشؤها الحكم الشرعي**» الذي يتجه الخطاب فيه الى المكلف ، وقد عرَّف الأصوليون « الحكم الشرعي » بأنه : « خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين » ومن المعلوم بالضرورة ، ان الفعل الذي يتعلق به الحكم ، ايجاباً أو سلباً ، **هو ظاهرة ارادية** في المقام الأول ، بلا مراء ، اذ التكليف يستلزم الارادة للتنفيذ فعلاً ، فلا تنفيذ ولا امتثال بلا ارادة حرة مختارة واعية قاصدة ، ليتم الابتلاء والجزاء عَدلاً ، والا كانت الارادة مُفرغَةً من محتواها، وهذا الفعل الارادي الذي نفّذ امتثالاً وطواعية ، مُفضيًا بغاية مرسومة ومحددة شرعاً هو مكلف بالاتجاه اليها إبّان تصرفه ، وتحقيقها واقعاً ، اذ **الحكم وحكمة تشريعه** ، او غايته التي شرع من اجلها ، **مقترنان** ، نظرا وعملاً ، بل « **الحكمة** » هي اساس تشريع الحكم ، وقوام معقوليته ، والا كان الحكم الذي يقتضي الفعل او الكفَّ بلا غاية ولا حكمة ، وهذا لا يُتصور في تشريع الله ورسوله، لأن هذا يستلزم العبث ، والعبث لا يُشرع ، لمنافاة ذلك للحكمة الإلهية ، فوجب أن يكون لكلِّ حكم حكمةٌ او غايةٌ هي مقصود الشرع من اصل تشريعه ، فكانت روحَه وملاكَ امره ، ومعنى معناه ، ومن ثمَّ لا يجوز بَتر الحكم عن حكمته ، انحرافاً عنها، او تنكباً لها ، او اعتسافاً(٢) ، بل هو محرم قطعاً ، لمناقضة قصد المشرع في تشريعه ، تجد هذا بيِّنا صريحاً فيما قرره المحققون من الأصوليين ، من أن قصد المكلف في العمل ينبغي أن يكون موافقاً لقصد الله

في التشريع ، **حكماً ومقصداً** معــا ، مــن مثل الإمام الشاطبي حيث يقــول : « قصد الشارع من المكلّف ، أن يكون قصده' في العمل ، **موافقاً** لقصد الله في التشريع(٣) » ويُجلّي هــذا المعنى ويؤصله في موضع آخر مــن كتابه الموافقات في اصول الشريعة بقوله : « مــن ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له ، فقد ناقض الشريعة، ومن ناقض الشريعة ، فعمله في المناقضة باطل ، فما يؤدي اليهــا باطــل(٤) » .

وبيّن ان المناقضة في ((**الغاية**)) هي علــة الحكم بالبطلان ، فكان ذلك دليلا ساطعاً على ان التشريع يتخذ من **المنهج الغائي** بحثا في موضوعه.

يوضــح هــذا ، ويؤكده ايضا ، ان الحكم ببطــلان التصرف ، **للمناقضــة** ، مؤيّــد عملي **لتوجيــه** الإرادة الى عــدم التسبب فيها ، عن طريق النشاط الحيوي في ممارســة الحقوق ، او الحــريات ، بل هو تقويم مؤيّــد بالجــزاء التشريعي الذي يعامــل المتصرف فيهــا بنقيض مقصوده ، وما استهدفه من غاية غير مشروعة ، اذ اعتُبر التصرف معدوماً حكماً ، لا يترتب عليه أثر ، وان وجد حسا ، لأن **الظواهر الارادية** اذا لم تكن جارية على ((**سَنَن المشروعات**)) ووضعها الصحيح ، ظاهراً وباطناً ، شكلا ومعنى ، ارادة ومقصداً ، لا تعتبر ، ومــن هنــا ربط التشريع الاسلامي صحــة التصرف ، في جميــع وجوه النشــاط الانساني ، ((**بالعناصــر الذاتيــة**)) للانسان المكلف ، من القصود والبواعث النفسية التي ترمي الى تحقيق أغراض فعلية في المجتمع، إنْ في الميــدان الســياسي او الاقتصادي او الاجتماعي ، او الخلقي او الديني ، اذ الحــكم الذي يتعلق بتصرف ما ، لم يشرع لذاته ، بــل لمعناه ، او للغاية التي يستهدف تحقيقها ، وانما الحكم وما تعلق به من تصرف هو مجرد وسيلة فحسب ، لتستمد هــذه الوســيلة ((**قيمتهــا التشريعية**)) واعتبارها ، ومشروعيتها ، من تلك **الغاية** التي شرعت من أجلها، جلبا لمصلحة معتبرة، أو دروءا لمفسدة راجحة ، اذ الوسيلة تأخذ حكم غايتها ، وتسقط بسقوطها(٥) .

ــ هذا المؤيّد العملي القضائي ، وبسلطان الدولة ، انما شــرع لحماية ((**ذاتية التشريع**)) ونظامه العــام الذي يستشرف غايات ومقاصد اساسية شرع من أجل تحقيقها ، وهو **مؤيّــد** ايضاً لمنــع التسبب **في المناقضــة** إبان الكسب والانتفاع، بمقتضى الحقوق او الحريات الممنوحة للمكلفــين ، لمــا ان هذه « المناقضة » تأتي على مقاصد التشريع هدماً وابطالا ، اذ القصد غــير الشرعي ، هادم للقصد الشرعي بداهة .

التشريع بما هو مرتبط اساســاً بالظواهر الاراديــة ، على ما هو مقرر في مفهــوم الحــكم الشرعي اصوليــاً ، وبما تتجــه اليه الارادة من غايات ومقاصد ، بحكم البواعث النفسية الذاتية المتغايرة ، توجب طبيعته ان يتخــذ منهج الغاية اساساً في الاجتهاد التشريعي والفقهي ، وهــو يباين المنهج الماديَ المحسوس ، منهــج التقرير للواقع ، طبيعة ودوراً وهدفاً .

يوضح الإمام الشاطبي ، أن البِنْية الذاتية للتشريــع الاسلامي ، وخصائصه ، ومقاصــده الأساسية ، كل اولئك **محكوم بقانون الغايــة** ، **لا بمنهج التقرير**، يوضح ذلك بأجلى عبارة حيث يقول : « فالأحكام لم تشرع لأنفسها ، بل شرعت لمعــانٍ أُخَرَ ، هي المصالح(٦) » اي **الغايات** .

لذا ، كانت ((**الغاية**)) بما هي هدف للحكم، واساس في تشريعه ، بل مناط ((**العدل**)) فيه ، كانت هي المهيمنة على النص ، المحددة لمعنــاه ، ولمجال تطبيقه ايضا ، ضيقاً وسعة، تبعاً لتحقيق هذه ((**الحكمة**)) في مظانٍّ وجودها ، تنفيذاً لمراد الشارع الذي تعلق بها ، في ادق واوسع مدى ، فكان لزاماً على ذي الحــق ، ان تتجــه ارادته شطرها ، إبان تصرفه في حقه ، تحقيقاً لهــا ،

لكونها « مناط العدل » حتى اذا تخلفت الغـاية بالانحراف عنها ، او اعتسافها ، كان البطلان ! كما ذكرنا .

هذا ، والحكم بالبطلان ـ كما قدمنا ـ هو جزاء تخلف **الغاية** ، او سقوط العدل في التصرف ، وليس بعد العدل الا الظلم ، او المفسدة او العبث ، وكل اولئك على النقيض من مقاصد التشريع وغاياته بالبداهة ، يقول الإمام ابن تيمية في هذا الصدد: « كل ما خرج من العدل الى الجور، وعن المصلحة الى المفسدة، وعن الحكمة الى العبث ، فليس من الشريعة » وفي هذا المعنى يقول الإمام القرافي ايضا : **« ان كل سبب شرعه الله لحكمة ، لا يشرعه عند عدم تلك الحكمة(٧) »** ويؤكد هذا المعنى بعبارة اخرى بقوله : **« كل سبب لا يحصّل مقصوده ، لا يشرع(٨) »** والمقصود هو غاية السبب ، والسبب هو الفعل الناشىء عن حق او اباحة(٩) ، فتأكد هذا المعنى أصلاً عاماً في التشريع مؤداه : « أن ما يصير الى النقيض من مقاصد التشريع وغاياته ، باطل » فتجب الحيلولة دون وقوعه ، وقاية ، ودفعاً له بقدر الامكان ، حتى اذا وقع ، وكان تصرفاً قولياً ، كالعقود ، بطل ، وانعدم ، لسقوط مشروعيته بسقوط غايته ، والمقصود منه، والباطل معدوم اعتباراً لا يترتب عليه اثر ، وان كان تصرفاً فعلياً ، وجب رفعه وازالته ، وقطع التسبب في استمراره(١٠) .

المصلحة الجدّية الحقيقية المعقولة التي شرعت غايةً مقصودة للشارع من تشريع الحق، هي مناط العدل .

ترى هذا المعنى بيّناً مستقراً في مصادر علم الأصول ، اذ يقرره المحققون من الأصوليين والفقهاء ، اصلاً معنوياً عاماً تقوم عليه **« المشروعية »** وحيث تكون المشروعية ، يكون « العدل » قطعاً ، اذ لا مشروعية حيث ينتفي العدل ، فنرى الإمام الشاطبي يعبّر عن « الغاية » التي شرع الحكم وسيلة لتحقيقها ، فكانت مقصودة في اصل تشريعه ، يعبر عن هذه الغاية تارة **بالمصلحة** ، **او الحكمة** ، **او « الباطن »** أحياناً اخرى . وهي روح النص وملاك امره ، وعنصر معقوليته ، بحيث اذا انتفت ، غدا الحكم بلا اساس يسوّغه ، بل يذهب بمعقوليته .

ووجه اطلاق كلمة **« الباطن(١١) »** على **حكمة الحكم** ، انها عنصر عقلي خارج عن منطوق النص ، غالباً ، وان كان داخلاً في منطقه ، فضلاً عن أن اتجاه الارادة إبّان التصرف شطرها ، امر نفسي باطني، تجد هذا واضحاً اذ يؤصّل هذا الأصل العام المعنوي في صراحة لا تقبل التأويل ، ولا يلابسها غموض او ابهام حيث يقول : « ولما ثبت ان الأحكام شرعت(١٢) لمصالح العباد ، كانت الأعمال(١٣) معتبرة بذلك ، لأن مقصود الشرع فيها ، كما تبين ، فاذا كان الأمر في ظاهره **وباطنه** ، على اصل المشروعية ، فلا اشكال، وان كان **الظاهر موافقاً** ، **والمصلحة مخالفة** ، **فالفعل غير صحيح** ، **وغير مشروع** ، لأن الأعمال الشرعية غير مقصودة لأنفسها ، وانما قصد بها امور أخر **هي معانيها** ، وهي **« المصالح »** التي شرعت لأجلها ، فالذي عمل في ذلك على غير هذا الوضع ، فليس على وضع المشروعات(١٤) » وهو اصل مجمع عليه، وانما الاختلاف في شروط تطبيقه .

وهنا يبدو دور التشريع جلياً في **التقويم** لا في مجرد **التقرير** ، اذ يقيم التشريع الاسلامي للعناصر النفسية ، من سمو الغاية ، وشرف الباعث ، وطهارة النية ، وخلقية الارادة ، المقام الأول في الاعتبار ، ولا يخفى ما لذلك من اثر في التمكين للمثل العليا ، والمبادىء الخلقية، والقيم الانسانية الخالدة ، بما هي معايير هذا التشريع العظيم !

وبيان ذلك ، ان الدافع النفسي هو الذي يحرك الارادة ويوجهها الى ما يحدُد لها من غاية ومقصد أو مصلحة ، فيكون ذلك ((الباعث)) اذا ما صدر عنه الفعل واقعاً ، هو معيار المشروعية وعدمها، تبعاً لمطابقته الغاية المرسومة، او مجافاته اياها ، وفي هذا دليل بيّن على ما للعناصر النفسية الذاتية للمكلف إبان ممارسته للحقوق أو الحريات ، من أثر على مشروعيتها ، وقد ثبت هذا بقوله ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات، وانما لكل امرىء ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله ، فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها ، او امرأة ينكحها، فهجرته الى ما هاجر اليه » اي فقدت اعتبارها الشرعي ، وأثرها ، دنيا وأخرى ، لهبوط المقصد عن الشامي الى الهدف الأسمى من إعلاء كلمة الحق والعدل التي فيها خير الانسانية جمعاء، وفي هذا قضاء مبرم على ظاهرة التحايل على مقاصد التشريع الموضوعية ، وغاياته العليا ، باتخاذ فعل مشروع في الأصل، ذريعة الى تحقيق غرض غير مشروع ، كما قضى على ظاهرة مجافاة المبادىء الخلقية ، وضمن لها اصالتها وثباتها ، بالتشريع الملزم فضلا عن العقيدة ، كما قضى على ظاهرة الغش نحو قواعد التشريع بتحليل محرم ، او اسقاط واجب ، تحت ستار التصرف في الحق ، او تذرعاً بممارسة الإباحة او الحرية العامة، او عملاً بعرف سائد، او تقاليد موروثة، لا تستند الى « مصالح » يقرها الشرع ، او ورد بما يحرم موضوعها عيناً .

مدى اثر مبدا الغائية على مشروعية العلاقات الدولية

على ان هذا الأصل يبدو اعظم الرآ ، فيما يتعلق بالعلاقات الدولية التي تتخذ مظهر « المعاهدات » و « المواثيق » مما يؤكد القضاء على أسباب الاضطراب العالمي ، فالباعث على ابرامها وما ينشد من مقصد يراد تحقيقه منها ينبغي ان يكون مشروعاً ، والمشروعية انما تعني وجوب اقامتها على اساس من **الحق والعدل** ، وسيادة القيم الانسانية ، والمبادىء الخلقية الرفيعة التي من شأنها ان تحقق المصلحة الانسانية العليا للبشر كافة ، دون تمييز بلون او لغة او عنصر ، أو اختلاف دين ، ولهذا لم يجعل الاسلام اختلاف الدين عقبة في سبيل سياسته العامة في الاصلاح العالمي ، لقوله تعالى : « لا إكراه في الدين ، قد تبيّن الرُشد من الغيّ » لأن توحيد الناس معتقداً أمر محال ، لقوله تعالى : « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ، فلا تكوننّ من الجاهلين » .

وتأسيساً على هذا ، اقام الاسلام سياسته على اساس « **وحدة النوع الانساني** » لوحدة مصدره ، ومن هنا اعتبر « **الانسان العام** » في حد ذاته ، وبمعناه الصحيح ، وحيثما كان « قيمة كبرى » بل ومن أجلّ القيم ، فاستبعد ــ نتيجة لذلك ــ كل سياسة ترمي الى القضاء على هذا الانسان، وحقه في الحياة الحرة الكريمة، او تحطيم بنيته المعنوية ، بالاستدلال والقهر ، والاستضعاف في الأرض، جرياً وراء تحقيق حلم عنصري خاص ، او تفرداً في التوسع وبسط النفوذ ، استعماراً او استيطاناً ، او طمعاً في مغانم مادية عاجلة على حساب الشعوب المقهورة في بلادها ، او نزوعاً الى الاستعلاء والهيمنة الدولية ، او غير ذلك من « البواعث » غير الانسانية، لأن النشاط السياسي ــ في الاسلام ــ يحكم بالأصل العام الذي قررنا ، وهو « **قانون الغاية** » ــ **لا قانون الغابة** ــ لأن « الغاية » هي مناط المشروعية وعدمها ، حسبما تكون مطابقة لما رسم لها من مثل انسانية ، وقيم موضوعية ، ومبادىء خلقية لتتسق مع الصالح الانساني العام الذي هو « الغاية القصوى » من التشريع الاسلامي كله ، وان النشاط السياسي لكل دولة ينبغي الا يتنافى ومقتضى هذا الأصل القطعي ، او ينحرف عنه ، انانية ، وإثرة ، او عصبية ، وعنصرية « لتكون امّة هي اربى من امة » وهذه

« المصلحة الانسانية العليـا ـ في نظر الاسلام ـ تمثل « العدل الدولي » في أقوى صوره ، وهو ما تحلم في تحقيقه شعوب الأرض ، ولا سيما في هذا القرن العشرين .

والأدلة التي تنهض بهذا الأصل العام تفوق الحصر ، مـن مثل قوله تعالى : « يا أيها الذين امنـوا ، إذا ضربتم في الأرض ، فتبينوا ، ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام ، لست مؤمنـاً ، تبتغون عرض الحيـاة الدنيا ، فعند الله مغانم كثيـرة » ولقوله تعـالى : « تلك الدار الآخرة ، نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً » ولقوله عز وجل: «وقد خاب اليوم من استعلى» .

هـذا ، وموقف الاسلام ازاء مثـل هذه الحال، موقف الصادّ المجاهد العنيد ، اذ يفرض الجهـاد فرضاً عينياً على كـل مكلف قادر ، في سبيل الله ، كما فرضه لانقـاذ المستضعفين في الأرض اذا استغاثوا بالمسلمين مما نزل بساحتهم مـن الظلم والبغي والتسلط والقهـر ، دون أن يكون ثمة طمع مـن جانب المسلمين في اعتناقهم دين الاسلام ، او في شيء مـن المغانم المادية ، لقوله تعالى : « وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله ، والمستضعفين مـن الرجال والنساء والولدان » اصراراً من الاسلام على وجوب محو ظاهرة البغي والاستضعاف والاسـتعمار في الأرض ، عنـوة وبقـوة السـلاح .

الاسلام يرفض مبدأ سياسة الأمر الواقع في المحيط الدولي :

ينتج عما تقدم ، ان الاسلام ـ اتساقاً مع مبادئه العامة ، ومقاصده الأساسية التي تنهض بمبدأ « الغائية » في العلاقات الدولية ، لا يقرّ مبدأ سياسة الأمر الواقع باطلاق ، اذ قد يكون هذا الواقع ظلماً وعدواناً مجسداً ، وحكم البغي انه يجب الانتصاف منـه شرعاً ، لقوله تعالى : « والذين اذا أصابهم البغي ، هم ينتصرون » اي انتصافاً لأنفسهم من عدوهم » ولقوله تعالى : « واخرجوهم مـن حيث اخرجوكم » ولقـوله سبحانه : « فمن اعتدى عليكم ، فاعتدوا عليـه بمثل ما اعتدى عليكم » .

وتأسيساً على هذا ، لا يجوز التحالف مع الباغي ، او مسالمته ، وتظل العلاقة بيننا وبينه علاقة عداء وحرب حتى يندفع العدوان ، ويرجع عـن بغيه ، وتزول آثاره ، اذ لا قيام لسلم على هوان وظلم ، في شرع الاسلام ، لأن ذلك محرم قطعاً ، لصريح قوله عزّ وجل : « ولا تهِنوا ، وتدعـوا الى السلم ، وانتـم الأعلون » ولأن في مسالمته ابقاء لعدوانه ، ورضا بآثاره ، وتسليماً باستمرارها ، وهو مناف لمقصد المشرع رأساً ، ومناقض للمصلحة العامة للأمة بأسرها ، وما كان كذلك فليس من الشريعة في شيء ، والجزاء على هذه المناقضة لشرع الله ، دنيوي وأخروي معاً لقوله تعالى : « إلاّ تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً ، ويستبدل قوماً غيركم، ولا تضروه شيئاً » ومعنى هـذا ، الخزي في الدنيا ، والعـذاب الأليم في الآخرة ، ذلكم هو حكم الله تعالى وشرعه في هذه الحال ، قطعـاً ، بالاجماع ، لصريح ما تلونا ، فالجهاد فرض عـين على كافة العرب والمسلمين في بقاع الأرض ، ولا سيما الدول المتاخمة لحدود العـدو ، او القريبـة منهـا .

البواعث غير الانسانية قد تتخذ مظهراً فيما يبرم مـن معاهدات غير متكافئة على الصعيـد الـدولي :

هـذا ، وتبدو البواعث غير الانسانية فيما يبرم من معاهدات غير متكافئة ، استغلالا لعنصر الضعف في الطرف الآخر ، ووسيلة للاستعلاء ، والاذلال والإعنات والتعجيز ، ومعاناة الشقاء ، تحصيلا لمصلحة شعب على شعب بدافع عنصري مقيت ، عصبيـة ، وجهـالة ، ومن هنـا يكون الدَّخَل والخداع الذي ينتاب ضمائر المتسلطين وقلوبهم ، في ابرام المعاهـدات ، فيفسد عليهم

تصرفهم حتى يلقي بهم في مراغة الاجرام الدولي الذي يستطير شره حتى يشمل بقاعاً كثيرة من شعوب الأرض ، كما هو الحال اليوم في آسيا وافريقيا، فيكون اجراماً دولياً في حق الإنسانية جمعاء ، وهذا محرم قطعا ، لاهدار مصالح معظم شعوب الأرض ، بغية تحقيق **«مصلحة الأقوى»** وهو عين السياسة « الميكافيلية(١٥) » التي نشأت في اوروبة ، وفي ايطاليا بالذات ، ولازمت هذه السياسة السياسة الدولية في هذا القرن العشرين ، ولا سيما قبيل منتصفه في الحرب العالمية الثانية ، من عنصرية النازية والفاشية ، وفي اواخره في ايامنا هذه، من عنصرية الصهيونية.

تجد هذا محرماً قطعاً في مثل قوله تعالى: « ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة انكاثا ، تتخذون ايمانكم **دخلاً**(١٦) بينكم ، **ان تكون امة هي اربى من امة**(١٧) » .

بواعث المعنى الديني ، والمثل الأعلى الأخلاقي لا تنفصل عن العمل السياسي في الاسلام ، اتساقاً مع مبدأ الغائية فيه

لعلك واجد ـ وانت البصير الواعي ـ في ضوء ما تقدم من تحليل لفلسفة الاسلام التشريعية ، ان المعنى الديني ، والمثل الأعلى الأخلاقي، والقيم الانسانية، كل اولئك لا ينفصل عن العمل السياسي ، وهو ـ في نظرنا ـ صمام الأمان والاستقرار في العالم كله . هذا ، ولا يتسع المقام لعرض فلسفة السياسة الوضعية ، ومقارنتها بأصول السياسة في التشريع الاسلامي، فذلك رهن بمقامه من البحث والتحليل والتفصيل .

على ان هذا لا يمنعنا ان نشير الى طائفة من « البواعث » التي تستهدف تحقيق غايات غير انسانية ، مما اصبح معروفاً بل مألوفاً في السياسة الاستعمارية التي تحدد مسارها نزعات عنصرية رعناء مسرفة غالباً ، من مثل مبدأ **«السياسة اولا(١٨)»** وهذا يعني فصل السياسة عن الخلق والقيم ، واستئصالها من التفكير السياسي جملة ، فضلا عن ان يكون لها اثر في توجيهه ، ذلك لأن المثل الانسانية العليا ليست في صالح تلك السياسة العدوانية الغاشمة ، اذ هي على النقيض مما تقتضيه اصول التشريع السياسي في الاسلام ، وغاياته ومثله العليا ، لسبب بسيط ، هو ان الأحكام التي تتعلق بمبادىء الأخلاق ، وتوصّل القيم الانسانية ، والمفاهيم الكلية التي تنهض بالمثل العليا ، قد امتزجت بالأحكام التي تتعلق بمبادىء التشريع السياسي، وتدبير شئون الدولة داخلا وخارجاً، وهذا الامتزاج يستعصي على الفصل، بل الفصل عصيان وخروج عن احكام الشرع جملة ، تجد هذا جلياً في تحديد وظائف الدولة على وجه الاجمال عند الإمام الماوردي(١٩) ، اذ يجعل القيم ، والمفاهيم الكلية للأخلاق التي هي قوام الدين ، اساساً لسياسة الدنيا ، حيث يقول : اقامة الدولة « لحراسة الدين ، وسياسة الدنيا(٢٠) » اي سياسة الدنيا محكومة بقيم الدين وبمثله الانسانية ، وهي سياسة معينة قوامها قواعد من العدل المطلق حتى بين الأعداء(٢١)، والمساواة بين الشعوب في الاعتبار الانساني ، وعصمة الانسان باعتباره « القيمة الكبرى » في هذا التشريع ، والتسامح تجاه المخالف في الدين الذي ينهض بحقه في الجنسية والمواطنة ولاؤه السياسي للدولة في عقد ابدي، مما يورثه التمتع بكافة الحقوق ، دون تمييز ، بل وجوب البر والاقساط اليه(٢٢) وتحريم الظلم والعدوان والبغي بجميع الوانه وصوره ، ومحاربة **« العنصرية »** بجميع صورها دون هوادة ، باعتبارها ـ في نظره وفي الواقع ـ ضرباً من العصبية الجاهلية ، وبذلك قضى الاسلام على كافة اسباب الاضطراب العالمي ، حين جعل السياسة خادمة للمثل ، توصلها في المجتمع « البشري » وذلك آية خلود رسالته .

وعلى هذا ، أمكن القول بان **ظاهرة امتزاج** المبادىء الخلقية ، والقيم الانسانية ، بالقواعد التشريعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، من خصائص التشريع السياسي الاسلامي وحده، تفرّد بها من دون سائر الشرائع !!

لذا ، ترى الإمام الغزالي ، يقرر هذه « الخصيصة الفريدة » في تشريع الاسلام، بقوله: « ان السياسة من **اشرف** العلوم » ومناط الشرف هو عنصر الدين والخلق والمثل العليا ، بلا مراء ، لأنها قوام سياسته الرشيدة العادلة ، وغاية رسالته ، لقوله ﷺ : « انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

هذا ، وثمة مبادىء مستقرة في فلسفة السياسة الاستعمارية ، ابتدعتها اهواء وبواعث لتحقيق اغراض غير انسانية، تحركها، وتوجهها، وتحدد مسارها ، من مثل مبدأ « **فرّق تسُد** » وهو مبدأ العَيث في الأرض فساداً ، من اهلاك الحرث والنسل ، وسفك للدماء ، وازهاق للنفوس البريئة الآمنة في اوطانها ، وتشريد اهلها منها ، وتدمير معالم الحضارة مما هو في الواقع تبديد لثمرات الجهود البشرية التي انتجتها عبر القرون ، لتصبح خراباً يباباً ، ظلماً وعتواً ، بما تملك من ناصية القوة ، وادواتها من السلاح المتطور الفتاك الرهيب ، فتظلم وتطغى ، وتحطم البنى المعنوية لمن بقي حيا من الأناسيّ ، وهو من ابشع صور الظلم والعدوان والبغي في الأرض، تجد تحريم ذلك كله في كثير من آيات الكتاب العزيز ، من مثل قوله تعالى : « ولا تَعثَوْا في الأرض مفسدين » وقوله عز وجل : « واصلِحْ ولا تتبعْ سبيل المفسدين » وقوله عز شأنه : « ولا تفسدوا في الأرض **بعد إصلاحها** » بل ترى هذا الاسلام الحنيف ، يَدْلِفُ الى كَنْهِ أسرار النفوس البشرية في المداولات السياسية السرية ، مما يعتبر من أسرار السياسة العليا في الدولة ، ليرشد الى وجوب ان يكون أساس تلك المداولات **وغايتها** « **الاصلاح بين الناس** » باطلاق ، مصداقاً لقوله تعالى : « لا خيرَ في كثيرٍ من نجواهم ، إلا من امر بصدقة ، او **معروف** ، او **اصلاح بين الناس** » حتى لا يتخذ من جوّ الخفاء والسريّة مجالاً لرسم خطط العدوان ، او تدبير المؤامرات .

ولا ريب ، أن نَفْيَ « الخيريَّة » عن النجوى، يفيد التحريم في اسلوب القرآن الكريم، لأنه يعادل الشرّ او الاثم ، يؤكد هذا قوله تعالى: « يا ايها الذين آمنوا ، إذا تناجَيْتُم ، فلا تتَناجوْا **بالإثم والعدوان** » وهذا باطلاقه شامل للمداولات السياسية السرية ، كما ترى.

والواقع ، ان اساطين السياسة العنصرية والاستعمارية ، او دهاقنة الهيمنة الدولية ، وان كانوا متقدمين مادياً، من حيث أدوات الدمار المتطورة والرهيبة في هذا العصر بوجه خاص ، غير انهم ــ في الواقع ــ غير متحضرين انسانياً ، مما أفقد العالم صمّام امنه وسلْمه واستقراره، ولولا الرادع النووي ، لشهد العالم كوارث لا يتصورها العقل البشري .

جُلُّ وكدنا هنا ، ان نقيم الأدلة الصريحة القاطعة على أن النظرية العامة للتشريع الاسلامي، لا تجعل منه ثمرة للواقع على علاته ، ولا هو خاضع له ، ولا محكوم به ، او يستجيب له كيفما اتفق ، تحت ضغط القوة وعنفوانها ، سواء أكان ذلك « **الواقع** » عرفاً دولياً سائداً، قد اصطنعه المجتمع الدولي نفسه ، لأغراض خاصة ، مما لا يستند أصلاً الى المصلحة الانسانية العليا ، وان صاغه في قواعد ينتظمها القانون الدولي بغية ان تتقيد بها كل دولة في سياستها الخارجية، أم اتخذ مظهر المعاهدات الدولية غير المتكافئة ، لتنفيذها كرهاً وعنوة على الصعيد الدولي ، فرضها عدوٌّ متسلط ، فابرمت على سبيل القهر والغلبة ، تحقيقاً لمكاسب غير مشروعة على حساب الجانب الضعيف ، فافتقدت بذلك

اصـل مشروعيتها ، وهو « التراضي الحـر الكامل » او كان محلها غير مشروع ، لاتخاذها وسيلة لحمل المعتدى عليـه على الرضا بوضع عدوان قائم كرهاً وإذلالاً ، او لاتخاذها الاغتصاب والاستلاب موضوعاً لها، وهذا الموضوع لا يقبل حكم التعاقد شرعاً ، لسقوط المشروعيـة ؛ باعتسـاف الغاية ، او لعدم قابلية محل المعاهدة لحكمها ؛ لعـدم مشروعيته أصلاً ، فتبين بما لا يدع مجالاً للشك . **ان التشريع محكوم بقانون الغاية ، لا بحكم الواقع وتقريره** ؛ على ما ذهب اليه بعض فقهاء القانون الوضعي .

الأمر الواقع ـ في التشريع الاسلامي ـ مادة للدرس ، والتمحيص ، والتحليل لمقوماته، وملابساته ، وسائر عناصره ، واهدافه ، للحكم عليـه ، لا للاحتكام اليه ، او التسليم به على علاّتـه .

اذا كانت ((**سياسـة الأمر الواقع**)) على الصعيد الدولي مرفوضة في الاسلام قطعاً ، لما قدمنا من الأدلة ، فان هذا « الواقع » يعتبر ـ في نظر الاسلام ـ مادة للدرس ، والتحليل ، واستبطان دوافعه، وتبيُّن مقوماته وعناصره ، وغاياته ، **ظاهراً وباطناً** ، وكذلك سائر وجوه النشاط السياسي الدولي في كافـة مواقعـه ومجاليه ، بخاصّة ، والنشاط الحيوي بعامة، فما كان منها يستند الى المصالح المشروعـة ، والمقاصدالأساسية؛ فهو على سَنَنِ المشروعات، على حد تعبير الإمام الشاطبي، وما كان مبنياً في باطنه وبواعثه ومقاصده على مصالح مخالفـة ، فهو باطل حتماً؛ ولا يجوز المصير اليه، والاسلام يقـوّمه ، ويوجهه ، بل ويزيله اذا كان عدواناً وظلمـاً ، لأن هذا من مهمته الكبرى ، وهدفه العام ، والا فلن تجري شئون الحياة الانسانية على استقامة ، بـل على فوضى وهرج وفـوت حياة ، اذ ليس بعد العدل الا الظلم ، وليس بعد المصلحة الجديّة الحقيقية المعقولة الا المفسدة !

ولا يخفى ما في ذلك من ضمان لتحقيق « ذاتية التشريع » وصون مقاصده ان تنهار ، وهي مباني العدل، وموجهاته، بدليل انها مناط المشروعية، ولا مشروعية حيث لا عدل ، وبذلك كان الاسلام **واقعيـاً ، ومثاليـاً في آن معـاً .**

اما كونه واقعيـاً ، فلأنه يتصل به درساً وتمحيصاً وتحليلاً ، واستبطان غاية ، واما أنه مثالي . فلأنه يقوّم هـذا الواقع ، ويوجهـه الوجهة التي تتفق مع مُثُلِه وقيمه الانسانية ، ومعايير المصلحة والعدل فيـه .

فتلخّص ان الارادة الانسانية قـد تتنكب الغاية واقعـاً ، او تخرج على التشريع جملةً ، حكمـاً ومقصداً ، او تعتسف مقصـد الشارع من تشريع الحكم في مواقع الوجود ، انانيـةً وأثرة ، او استجابة للهـوى ـ وما رأينا كالهوى عابثاً في التشريع ـ وعنـدئذ يكون دور التشريع **تقويميـاً لا تقريرياً** ، لحماية مقاصده العـامة والخاصة، وصوناً لأصالة القيم الخلقية ، والمثل العليـا ؛ ان تأتي عليها الأعراف والتقاليد التي هي من صنع المجتمع ، وارساءً لمبدا العـدل المطلق ، ليستقيم امر التعامل على سَنَنِ العدل والنّصفة ؛ ولتصبح تلك المقـاصـد كلّيّتها وجزئيّتها ـ بعد ترجمتها من حيز النظر والتجريد الى حيز العمـل والتنفيذ ، اقـول لتصبح تلك « المقاصـد » التي هي قـوام المصالح الجدّية الحقيقية الانسانية ، اوضاعاً قائمـة ، تحـدد الاطـار الاجتماعي والسياسي والاقتصـادي ، تحديداً يتفق وما تقتضيه الأسس العـامة التي يضعها التشريع نفسه ، ليكون بمثابة « صُوىً » او « معالم كبرى » تشكل « النظرية العـامة » للتشريع ، بما تنهض به مـن « النظام الشرعي العـام الثابت » الذي تتجلى فيه ارادة المشرع الحقيقية في « وحدة التشريع » واضحة جلية ، مما يطلق عليـه **((الأساسيات))** او **((المحكَمات))** التي لا تقبـل التأويل او التغيير ، لوضوحهـا

وصراحتها ، صونا لذاتية التشريع وخصائصه ، وقيمِهِ المحورية التي تدور عليها احكام الشريعة جملةً وتفصيلا كما ذكرنا ، فكانت بذلك ثابتة في اصولها ، متطورة في فروعها ، على ما سيأتي بيانه ، ولا يستقيم امر المجتمع البشري كله ، دولا ، وامماً ، وشعوباً ، الا على هذا الأساس ، لقوله تعالى : « وأن هذا صراطي مستقيما ، فاتبعوه » وقوله سبحانه : « أفحكم الجاهلية يبغون، ومن احسن من الله حكماً لقوم يوقنون».

ينهض بمعقولية التشريع الاسلامي ، كون مقاصده العليا ، واصوله العامة ، واحكامه التفصيلية ، مغياة بمصالح جدية حقيقية وكلية، لا تتنافى واصول التعقل الانساني بوجه عام ، فضلاً عن العقل العلمي المتخصص في موضوعها، مما يثبت ان التشريع الاسلامي والعقل الانساني صنوان متلازمان ، لا غنية لاحدهما عن الآخر ، على ما يقرره الإمام الغزالي(٢٣) وغيره من علماء الأصول .

لو لم يكن التشريع مغيًا بمصالح حقيقية غير موهومة ، وجدية ذات اثر فعال في جلب المنافع ودرء الأضرار والمفاسد ، وكلية بحيث تكون عامة ، لا يختص بها قبيل دون قبيل ، او امة دون اخرى ، او طبقة دون غيرها من الطبقات ، بحيث تصبح **امتيازاً** لها من دون الناس ، دون مسوغ ، اقول لو لم يكن التشريع الاسلامي بهذه المثابة ، لفقد عنصر « معقوليته » ولاستحال عليه تكوين قناعات المكلفين بعدالته او بجدواه، او بعبارةاخرى، لكان **العبث او التحكم،** وكلاهما لا يتصور وقوعه في التشريع الاسلامي بوجه خاص ، وليس من المفروض ولا من المقبول ايضا أن يقعا في تشريع وضعي غيره .

اما العبث ، فلا يشرع ، لخلوه عن الفائدة، ولمناقضته للأصل العام الذي قام عليه التشريع كله ، وهو ان « الاحكام معللة **بمصالح العباد** » اي مغيّاة بها ، ومفسّرة في ضوئها ، ومبنية على أساسها ، تشريعاً نظرياً ، وتصرفاً عملياً ، ـ كما بينا ـ وهو اصل يقيني ثابت بالاجماع ؛ لثبوته أولاً بالاستقراء من نصوص التشريع نفسه كتاباً وسنة ، هذا فضلا عن ان « العبث » في شرعة الاسلام ، مناف « **للحكمة الإلهية** » من انزال الشريعة ، بل انزال الشرائع السماوية كافة ، وارسال الرسل ، لقوله تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وانزلنا معهم **الكتاب والميزان** ، ليقوم الناس **بالقسط** » والقسط هو العدل ، والعبث ينافيه ، وهو ما أفصح عنه ائمة المحققين من الفقهاء من مثل ابن تيمية حيث يقول: «كل ما خرج من الحكمة الى العبث فليس من الشريعة » وايضا « **العقد** » وهو من اكبر الأدوات في النظام التشريعي ، لتبادل المنافع والأموال ، اذا لم تترتب عليه فائدة جديدة لعاقديه ، كان باطلا ، لأن تحصيل العقد لفائدة مبتدأة لم تكن حاصلة من قبل ، شرط للانعقاد، نفيا **للعبث** في التعامل ، فكيف اذا خلا عن الفائدة أصلا ؟ او كان محله محرماً غير مشروع ؟؟

مناط المشروعية في الحق ـ وهو المعنى الاجتماعي فيه ـ ينعكس على « مفهوم العقد » عند التحقيق ، اذ المشروعية اساسها العدل ، والعدل لا يتجزأ، ولا تناقض في شرع الله ورسوله، فيغدو « العقد » على هذا النظر ، واقعة اجتماعية ، لا تعاقداً فردياً محضاً ، إعمالاً لسلطان الارادة المطلق ، لأن هذا اثر من آثار الفردية في المفهوم الذي يستوجب الاطلاق في التصرف ، في الفلسفة الفردية ، وهو ما لا يقره الشرع بحال ، لسقوط المعنى الاجتماعي فيه ، مما يفسح المجال للعبث ، والتحكم، والاستغلال، ومنافاة الصالح العام ، او اختلال « التوازن » في اقتصاديات العقد ، بظرف طارئ قد لا يكون للمتعاقدين يد في إحداثه .

لا يتسع المجال لبحث هذا كله وتفصيله ، ولكن هذا لا يمنع من الاشارة الى تلك المفاهيم والأصول التشريعية الاسلامية الثابتة بالاستقراء، بايجاز شديد .

ان المبدا العام الذي يقوم عليه ((**العقد**)) في الاسلام ، مشتق من المبدا الذي يقوم عليه مفهوم الحق فيه ، فكلاهما قائم على اساس **اجتماعي، واخلاقي، وانساني** ، وتعالج الناحية الاقتصادية في العقد – باعتباره من اعظم ادواتها اثراً ، واشدها احتياجاً اليه في تبادل المنافع والأموال – في ضوء ذلك كله .

وقد اشتق الإمام الشاطبي ((**جهة التعاون**)) مبدا عاماً – بوجهيه الايجابي والسلبي – حاكماً على التشريع كله ، بحيث تقيد به الأوامر والنواهي الواردة في الشرع بما لا يخالف او يناقض مقتضى ذلك المبدا الهام(٢٤) ، لقوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » وهو – بوجهيه الايجابي والسلبي – يوجب التكافل في التعامل ، بل وفي جميع وجوه الحياة ، وهو اصل مجمع عليه .

وهذا المبدا اخلاقي في المقام الأول ، غير ان الاصوليين والفقهاء ، قد اعملوه قاعدة تشريعية عامة ملزمة في التعامل ، ولم يتركوه لمحض اختيار المتعاقدين او غيرهم . فهو يوجب على **المدين** الوفاء بالعقد خلقاً وديناً وشرعاً ملزماً ، ولكنه يوجب في الوقت نفسه على الدائن الا يتمسك بكافة مزايا العقد حتى في الظروف القاسية والأزمات الخاصة والعامة ، لأن هذا لا يتفق ومبدا ((**التعاون(٢٥)**)) فضلا عن أنه انتهاز لسوانح الفرص ، واستغلال الأزمات ، والا فلم حرم الاحتكار مثلا ؟ وهو في الأصل عقد بيع وشراء ، وتصرف في حق الملك ، ولم حرم بيع المضطر وشراؤه ، وبيع المسترسل عديم الخبرة ، حتى وصف بانه ربا ، والحرمة ليست منصبة على أصل البيع ، لأنه حلال « واحل الله البيع » ولكنه منصب على استغلال عدم الخبرة، او الاضطرار ، وهي ناحية ضعف في المشتري ، بديل أن يكون الموقف الأخلاقي تجاهه تبصيره ونصحه وتوعيته بالثمن ، والترفع عن غبنه ، اعمالاً لمبدا التعاون ، ومبدا النصيحة في الدين !!

وقد تطغى ارادة احد المتعاقدين الأقوى اقتصادياً ، على الآخر ، فيكون قبوله للعقد – في مثل هذه الحال – ظاهرياً لا رضاً حقيقياً ، لمكان الاضطرار ، كما هو واقع ومشهود وقت الأزمات .

هذا ، ولماذا اجاز الحنفية ((**فسخ الاجارة للعذر**)) وهو الظرف الطارىء الذي يصبح تنفيذ العقد معه **مرهقاً** للمدين بسبب لا يد له فيه ؟؟ وبات يهدده بضرر فادح لم يكن قد التزمه بالعقد اصلا ، بل نشا الضرر البيّن عن هذا الظرف الطارىء ؟؟

واذا نظرنا الى ما قدمنا آنفاً ، من ان للحق ((**وظيفة اجتماعية**)) في التشريع الاسلامي ، بما اقمنا من الأدلة ، كان هذا المفهوم « للعقد » تطبيقاً لتلك الوظيفة، فيتطابق الحق والعقد ، مفهوماً واثراً(٢٦) ودوراً .

وقد التفت الى هذا المعنى ، الإمام ابن تيمية ، فقرر ان « لا بد في العقد من رضا المتعاقدين ، **وموافقة الشرع(٢٧)** » فليس العقد اذن شريعة المتعاقدين باطلاق في نظر الاسلام ، نفياً للاستغلال والعبث بالمقدرات ، او التحكم بسلطان الارادة المطلق .

واما ((**التحكم**)) – وهو عدم المعقولية الذي يستلزم مجرد التسلط – فهو منتفٍ في الشرع ، ومحرم قطعاً .

اما كونه منتفياً في الشرع ، فلأنا لم نجد في الشرع حكماً واحداً **في التعامل** غير معقول المعنى ، او غير مفضٍ الى مصلحة **معقولة** مقصودة هو مفضٍ بها ، ومبني على اساسها ، اذ الأصل التعليل كما قدمنا .

وأما انه محرم شرعاً ، فلان ((**التحكم**)) لا يعدو كونه مستشرفاً مجرد اخضاع المكلفين تحت سلطان التكليف ، دون امكان العثور على وجه معقول ـ ينهض بتفسيره لنفعهم او صالحهم ، وهو ما تواترت النصوص على عكسه(٢٨) ، بالأصل العام المجمع عليه ، كما قدمنا . وايضاً لو كان ((**تحكمياً**)) لانتفى كون تنفيذه **طوعياً** ، يصدر عن **قناعة ورضا** ، ومعلوم ان ((**مبدا الرضائية**)) اصل عتيد في صحة العقود والمعاملات ، بل وفي حل انتفاع كل من المتعاقدين بمال الآخر شرعاً ، كما هو مقرر ومعلوم ، بل ((**الحرية**)) هي اصل الاعتقاد ، اذ لا اكراه في الدين « فكان التحكم منتفياً ومحرماً في الشرع اصلا ، **عقيدة ومعاملة**.

وايضاً ((**التحكم**)) ـ بانتفاء « اصل المعقولية » فيه ـ ضرب من التسلط القاهر الذي يأباه الاسلام أشد الإباء ، بل يحاربه ، بما هو « دين العزة » وشرعة « العدل والانصاف ».

على ان الاسلام لم يجعل ذلك التحكم للرسول ﷺ نفسه ، لقوله تعالى : « وما انت عليهم بجبار » بل نفى الله تعالى ذلك عن ذاته العليّة لقوله سبحانه : « وما الله يريد ظلما للعباد » وقوله تعالى : « وما ربك بظلاّم للعبيد » وقوله سبحانه : « ان الله لا يظلم مثقال ذرة » وفي الحديث القدسي : « يا عبادي ، اني حرّمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرّماً ، فلا تظالموا » فثبت ان الشرع معلل بالمصالح المعقولة ، فما خرج عن المصلحة الى المفسدة ، ومن العدل الى الظلم ، فليس من الشرع في شيء .

معقولية التشريع تستلزم أن يكون المكلفون به احراراً ذوي عزة ، وهو ما جاء الكتاب العزيز بتأصيله في صريح نصوصه :

على ان الاسلام يخاطب بتشريعه احراراً ذوي عزة ، مصداقاً لقوله تعالى : « ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين » وهذه ((**العزة**)) حقيقية وليست مجرد وصف قولي ، من قبل انه ينهض بها امران : ((**معقولية التكليف ، وقناعة المكلف**)) ومن الزم نفسه بالتنفيذ والامتثال عن قناعة ورضا ، وكفاية اختيار ، كان حراً عزيزاً ، بلا مراء.

وأيضاً ، يدور التكليف كله على قيم انسانية ثلاث : **العصمة ، والحرية ، والمالكية** ، تجد ذلك مفصلا في كتب الأصول(٢٩) ، ولا يتسع المجال لتفصيل القول فيها ، اما الاعتساف والانحراف والنكوص والعصيان فلا يكون ـ والحالة هذه ـ قائما على اساس معقول يسوّغه ، الا ان يكون تحت تأثير « الهوى » والهوى آفة البشرية : « ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والأرض » لكون الهوى منزعاً نفسياً من شأنه ان يُغشّي على العقل منافذ التفكير الحر ، او يحول دون تنفيذ احكامه ، وفي هذا **الاغتيال** للقيم الأساسية الانسانية الثلاث التي لا قيام لمجتمع انساني بدونها ، من ((**الحرية والعصمة والمالكية**)) اذ لا تحقق لها الا بتنفيذ التكليف والامتثال ، والى هذا الاشارة بقوله تعالى : « يا أيها الناس ، انما بغيكم على انفسكم » وقوله تعالى : « إن احسنتم احسنتم لأنفسكم ، وإن اسأتم فلها » وقوله تعالى في الجهاد المفروض : « إلا تنفروا ، يعذبكم عذاباً اليماً ، ويستبدل قوماً غيركم ، ولا تضروه شيئاً » .

ثمرة التمييز بين المنهج الحسي المادي التقريري، وبين المنهج الغائي التقويمي في الاجتهاد والبحث العلمي التشريعي :

التشريع دلالات ذات مقاصد هي معايير العدل فيه ، وقدمنا آنفاً ، ان ((**العدل**)) في الاسلام ليس مفهوماً ذهنياً فلسفياً مجرداً يحلّق في آفاق من التأمل المحض البعيد عن الواقع ، مما قد يستعصي على التطبيق ، بل الدارس لمصادر الشريعة ومواردها ، وما نتج عنها من اجتهادات الأصوليين والفقهاء ، عبر القرون ، يرى ان « العدل » في الاسلام يتمثل واقعاً

في المقاصد والمصالح المرسومة شرعا ، وهي غايات الاحكام ، نظريا ، ومناط مشروعية التصرف واقعيا وعمليا ، والمشروعية هي العدل ، ويترتب على هذا النظر امران :

الأول : ان « العدل » مندمج في التشريع نفسه ، نصاً وروحاً ومقصدا ، ولا يستوحى من امر خارج عنه ، كالقانون الطبيعي مثلاً ، لان هذا القانون ـ فضلا عن كونه مبهماً ـ قد ابتدع ظهيراً للفردية المطلقة ، وهي منافية للاسلام راساً .

الثاني : ان « **معايير** » التشريع هي التي يجب ان يحتكم اليها في وزن « الواقع » المعاش بجميع وجوهه ومناحيه، ليكون محكوما بالتشريع عدلا ، لا العكس ، وفي هذا تثبيت لأصالة القيم ، وهذا فارق حاسم بين المنهج **التقريري والغائي** اذ الأول يبني التشريع على اساس الواقع ، والظواهر الاجتماعية ، بخلاف الثاني ، فالواقع وظواهره مادة لتمحيصه ، وتحليل عناصره ، وتبين غاياته ، ووزنه بميزان القيم ، فما وافق معاييره شرع ، وما خالفها رفض او قوّم بما يتفق واصول العدل الثابتة فيه .

هذا ، والظواهر الاجتماعية المخالفة لمقتضى الشرع منكر ، والمنكر يجب تغييره لا اقراره ، والا كان ذلك سبيلا لتبدل قيم التشريع ، ومعايير الخلق ، وتبديل التشريع هو انشاء قواعد مبتداة، او تأسيس فقه جديد، مما لم يأذن به الله ، لأنه افتئات على حق الله في التشريع ، والى هذا الاشارة بقوله تعالى : « إن الحكم الا لله » وقوله تعالى : « فوربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم » وقوله تعالى : « ومن لم يحكم بما انزل الله ، فاولئك هم الكافرون » . هذا ، ومما يؤكد وجوب اتخاذ القانون **الغائي** منهجاً في التشريع **الاجتهادي** ، ان الاجتهاد **بالراي** في التشريع الاسلامي ذو صلة وثقى بالمصلحة التي هي غاية الحكم ، ومناط العدل فيه ، فلا يقرّ امر واقع او عرف سائد او معاملة دون ان يوزن كل اولئك بمعيارها، فكان ارتباط الاجتهاد بالغاية وثيقا ، لأنها وزان المشروعية .

على ان هذه « الغاية » قوامها امران : **«المعقولية» و «معطيات الخبرة العلمية المتخصصة في موضوعها» وليس بعد « المعقولية والعلم » شيء يبتغى** ، يرشدك الى هذا ، ان الإمام مالكاً ـ رحمه الله ـ قد اشترط ـ فيما اشترط ـ في « المصلحة » التي يبنى عليها الحكم ، فيما لم يرد فيه نص انها « **اذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول** » حتى اذا رفضتها العقول كانت غير مشروعة ، لتخلف شرط المعقولية .

هذا ، والمقصود : **العقول العلمية المتخصصة لا العامية** بداهة ، اذ العامي لا راي له ولا خبرة ، ولو تبين فيما بعد أن رايه صواب ، اذ لم يكن منشؤه العلم ولا الخبرة العلمية ، واما ان كان رايه خطأ ، فالأصل فيه الخطأ .

فاذا **تلقتها العقول بالقبول** ، كان ذلك **قرينة** على مطابقتها مقتضى العلم والحكمة ، ولا يناكر الشرع مقتضى العلم ، والا ما كان لفريضة طلب العلم باطلاق وجه يفسرها ، كما لا ينبغي لعاقل ان يقيم الحكم على غير ما يقضي به العلم ، الا ترى حكم الشرع في « الوباء » مثلاً ، اذا انتشر في بيئة معينة ، فانه يقتضي الا يخرج منها او يدخل اليها احد ، لمصلحة الوقاية منه ، حَجْراً صحياً ، لكن من الذي يقرر ان ثمة « وباء » حقيقة ، انهم أولو الخبرة من الأطباء ، فكان موضوع الحكم الشرعي اذاً علمياً ، يعتمد الخبرة في تبينه ، ثم على اساسه يكون الحكم الشرعي سلباً او ايجاباً ، تبعاً لوجود الوباء وانتفائه ، والا كان الظلم في تقييد حرية الناس في تنقلهم، دون موجب يسوغه .

هذا، **ومما يؤكد ((معقولية)) ((المصلحة))** **في التشريع الاسلامي** ، انها تفتقر دائما الى التصرف العقلي في تبينها ، لأنها عنصر عقلي خارج عن **منطوق** النص غالبا ، وهذا هو الاجتهاد بالرأي من اهله ، وإن كانت داخلة في **منطقه** التشريعي ، اذا لم يكن منصوصا عليها صراحة ، او متبادرة من ظاهر المعنى اللغوي دون اجتهاد ، وهذا قليل في الشرع نسبيا .

على انه لو قصد عرضها على اهل العقول الراجحة ، لما انتقص ذلك من « معقوليتها » شيئا ، وهنا تبدو صلة « العلم والعقل » بمضمون الحكم الشرعي او متعلقه ، والعلم في تقدم مضطرد ، والمصالح متكاثرة مستجدة ، والعلم او المعقولية شرط اساسي يتوقف عليه اعتبار المصالح المتجددة ، مبنى للاحكام ، على ما قرره الإمام مالك وغيره، **فكان هذا دليلا قاطعا** على عنصر **((التقدم))** في تشريع الاسلام ، بتقدم « العلم » نفسه الذي هو شرط اساسي في اعتبار كافة المصالح شرعاً ، مهما تجددت ، وتعاور الناس الزمن ، او بتقدم العقل وارتقائه بتطور العلم .

هذا ، وقد اشار الإمام الغزالي الى هذا المعنى ، قاصداً بالعقل ، **العلم ، او الخبرة العلمية المتخصصة من اهلها** بقوله : « واشرف العلوم ما ازدوج فيه **العقل والسمع**(٣٠) ، واصطحب فيه **الرأي**(٣١) **والشرع** ، وعلم اصول الفقه من هذا القبيل(٣٢) ، فانه يأخذ من صفو **الشرع والعقل** ، سواء السبيل ، فلا هو تصرف بمحض العقول ، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبني على محض **التقليد**(٣٣) الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد(٣٤) » . وهذا بيّن في ان **الشرع والعقل** صنوان متلازمان ، وهو ما اكدناه آنفا.

هذا ، ومما يؤكد كون «المصلحة» الواقعة او المتوقعة، وهي غاية الحكم ــ اذا ما استوفت شرائط اعتبارها ، مبنى للحكم ، ولا سيما في الوقائع المستجدة ، والظروف المتطورة ــ ما صرح به الإمام ابن القيم حيث يقول : « **فحيثما وجدت المصلحة ، فثمّ شرع الله ودينه** » ولا جرم ان شرع الله ودينه هو «العدل» بعينه !

وعلى هذا ، فالعدل في الاسلام امر واقعي محسّ مدرك يتمثل في **((المصلحة المعقولة))** التي هي غاية الحكم، وبذلك تمكنت **((المعقولية))** العلمية في اصول ومباني الأحكام الشرعية ، **فكان الاجتهاد بالراي في الاسلام وثيق الصلة بمفهوم العدل** ، بل لا يتصور الاسلام بلا اجتهاد في كل عصر ، لتجدد الوقائع والأحداث، وتبدل الظروف، الا اذا تصورنا تجريد الحكم عن مبناه من **المصلحة والعدل** ، وهذا محال ، ولأن الاجتهاد بالراي تعيّن وسيلةً لما يعرف به العدل، وما به يتحقق ، والمصلحة هي الغاية ، والحكم وسيلتها ، فكان قانون الغاية هو المهيمن على الاجتهاد والبحث التشريعي كله ، لأنه يتضمن معايير المشروعات من الوقائع والأحداث والظروف الاجتماعية المتغيرة ، فكان **ميزانا للتقويم ، وليس قانونا للتقرير** ، ومن هنا كان حاكماً على الواقع ، وليس محكوماً به ، كما قدمنا ، وهذا بيّن .

الثالث: ان المثل العليا ، والقيم الانسانية، والمبادىء الخلقية الثابتة التي تعتبر من مدركات الحاسة الفطرية قبل ان تلتاث بمخلفات البيئة ، او بالعوامل المؤثرة من الاعراف والتقاليد الموروثة، او التيارات المتطرفة الوافدة التي تقوم على اصول يعتبرونها حضارية وهي مناكرة لأصول الاسلام ، اقول تلك المبادىء الخلقية التي تعتبر من مدركات الحاسة الفطرية النقية في نظر هذا التشريع ــ وهي ما يطلق عليها «البصيرة» لقوله تعالى : « بل الانسان على نفسه بصيرة ، ولو القى معاذيره » ــ اقول تلك المبادىء الخلقية ،

قد مكّن لهـا الاسلام في تشريعه ، باعتبار انه ((دين الفطرة)) مصداقاً لقوله تعالى : « فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيّم » .

والفطرة اذا اطلقت شـملت مقوماتهـا في الظاهر والباطـن ، كَمَـلاً ، اي جسداً وعقلاً ووجداناً وطاقات وغرائز وارادة .

هذه المثـل والقيم والمبادىء ، ليس لهـا وجود ، ولا ينبغي ان يكون لها اثر عند اصحاب المذهب التغريري ــ كما اشرنا ــ فلا ثبات لها ، ولا اصالة ــ في نظرهم ــ لأنها خاضعة للتغير ، والتشريع عندهم خاضع للواقع ، فالواقـع هو الذي يصوغ التشريـع في اعتبـارهم ، وليس التشريع هو الذي يصوغ الواقع على عينه، وهذا على النقيض من التشريع الاسلامي الموحى بـه ، كما ترى ، لأن الاسلام جعل للمبادىء الأخلاقية والمثل الانسانية الأثر البـالغ في تقـويم الارادة وتوجيهها ، بتطهير البواعث النفسية ، **بل لا تجد حكماً شرعياً واحـداً في الاسلام ، الا ويستند اساساً الى مبدأ خلقي ، ينبع منه ، او يتأيد به ، او يستهدف قيمة انسانية عليا ، او مثلاً اعلى خالداً** يسعى الى تحقيقه او الاقتراب منه، والا فما معنى قوله ﷺ : « انمـا بعثت لأتمم مكـارم الأخـلاق » ؟.

ــ يرشد الى هذا ايضاً ، ويؤكده ، ان « الأصول الدينية » النابعة من العقيدة نفسها ، باعتبارها ميزان الخلـق والمثـل ، والعـامل الفعـال في ترسيخهـا وتعميقهـا في النفس الانسانية، تجدها ممزوجة بالقواعد التشريعية، كما اسلفنا ، من الرحمة ، والبر ، والايثار ، والوفاء ، والمروءة ، والعفـو ، والاحسـان ، والعفـة ، والصدق ، والتسامح في التعامل ، قضاء واقتضـاء ، وغير ذلك مـن الفضائل ، وجماع ذلك كله ، قوله تعالى : « ان الله يأمر بالعدل والاحسان » وعلى هذا، فالصفة الدينية في التشريع الاسلامي ميزة كبرى قد اكسبته الخصائص الآتيـة :

اولاً : قـد مكنت للمثـل العليا في هذا التشريع ، واصّلت فيـه مفاهيم الأخـلاق ، والفضائل ، فكان لها منزع في التشريع ، وهي قيم انسانية خالدة على الدهر ، يتسامى بهـا الى عليـا درجات الكمال الانساني ، بمـا هي اصول الحضارة الانسانية الحقـة .

ثانيـاً : اورثته خصوبة فائقة ، ومرونة عجيبة ، في مواجهة الوقائع المستجدة ، وذلك بامكان تحويل ما يفيض فيـه من تلك القيم والمثل الى قواعـد تشريعية ملزمة ، تفرغ في نظام امر ، مؤيداً بسلطان الدولة اذا رقّ وازع الدين ، الا ترى الى الإمام ابي حنيفـة ، كيف كان يجيز للمالك ان يتصرف في ملكه على النحو الذي يشاء ، ولو اضرّ بجاره ، ذهاباً منه الى ان معنى الملك هو الحرية في التصرف ، ويذهب من معنى الملك ما يزداد في تقييد حرية المالك؟ غير انه لم يجز ذلك **ديانة وخلقاً ومروءة** ، ولم يقيده قضاء ملزماً ، لغلبـة سلطان الدين على النفوس، حتى جاء صاحباه : الإمام ابو يوسف ومحمد ، فقيـداً المالك في تصرفه في ملكه بما يمنع الضرر الفاحش عن جاره ، ديانة وقضاء ملزماً ، استثناء من القياس العام ، (استحساناً) وعللوا ذلك **بالمصلحة ، اي بالعـدالة** ، لتغير تصرفات الناس، وعدم مراعاتهم لقواعد الأخلاق والديانة ، وبذلك تحول الحكم الدّياني الخلقي الى حكم قضـائي ملـزم ، لاقتضـاء الظروف المستجدة ذلك .

ثالثاً : انها جعلت لفعل المكلف ، وتصرفه، حكمين : **احدهما** دياني يحكم العلاقة سراً بين الانسان وربه ، على ما هو في الواقـع ونفس الأمر ، **وثانيهما** : قضائي ، يحكم بالظاهر مـن الأمر ، وقد تكون الحقيقة والباطن على خلاف ما يحكم به القضاء !! فلا بـدّ من حكم الدين المسيطر على الوجدان والضمير .

هذا ، ولا ريب ان الحكم الدياني ذو أثر بالغ في توجيه المكلف الى ما هو **حق وعدل** ، اذا كان للعقيدة هيمنة وسؤدد على نفسه ، فتبين بجلاء ما للعنصر الديني من اثر في تكوين انسانية الانسان .

ـ بعد هذا التمهيد في بحث المنهج العلمي في الاجتهاد التشريعي ، حسبما تقضي به فلسفة التشريع الاسلامي ، لما يترتب على اتخاذ غيره من المناهج ـ مما لا يتفق وطبيعة التشريع نفسه ـ من نتائج وثمرات متباينة ، اتينا على ذكرها ، قد تأتي على بنية التشريع وخصائصه ومقاصده جملة ، على النحو الذي فصلنا تفصيلا يناسب ما لهذا الموضوع من بالغ الأثر في التشريع ، اقول بعد هذا التمهيد ننتقل الى موضوعنا الأساسي، وهو النظريةالعامة للشريعة الاسلامية، تحدد ذاتيتها، وطبيعة هدفها العام.

النظرية العامة للشريعة تحدد ذاتيتها ، وطبيعة هدفها العــام

قدمنا ان التشريع الاسلامي ـ باعتباره علما **تقويميا لا تقريريا** ـ ينتظم البحث والاجتهاد فيه، منهج الغاية، وتقدير المآلات والنتائج الواقعة أو المتوقعة ، اثرا لاتجاه الارادة الانسانية ، وبواعثها في التصرف ، وقد يقارن البواعث والقصود النفسية ، ظروف خارجية عارضة ملابسة ذات اثر في تشكيل علل احكام جديدة تعارض حكم الأصل ، ومن هنا ، اشار الإمام الشاطبي الى ان « النظر في مآلات الأفعال ، معتبر مقصود شرعا(٣٦) » وان على اساس هذا « المآل » ـ المتوقع او الواقع فعلا ـ يكون تكييف الفعل بالمشروعية وعدمها ، بقطع النظر عن حكمها الأصلي، لأنها اضحت رهنا بذلك، ولا ريب ان هذه المرونة في « التكييف » تبعا للعوامل النفسية ، او الظروف الموضوعية ، تكسب التشريع قوة وقدرة فائقة على مجابهة الوقائع المستجدة ، مهما تطور بالناس الزمن .

وننتقل الى بحث « النظرية العامة للتشريع الاسلامي » بما تحدد ذاتيته ، وخصائصه ، وطبيعة هدفه العام .

يشير المحققون من الأصوليين في تحديدهم لأركان هذه النظرية الى ما يلي :

المصالح ـ الكلية والجزئية ـ ووسائلها من الاحكام ، مبادىء ، وقواعد ، وتفصيلات ، مما يختص بالشارع ، وان ليس للمجتهد سلطة ابتداع الأحكام ، والمصالح ، لما فيه من قضاء على تلك الذاتية وخصائصها ، بتاسيس فقه جديد .

فالتشريع الاسلامي ـ حكما ومقصداً ، او قل **حكما ومصلحة** ـ من وضع الشارع .

اما الحكم فواضح ، واما «المصلحة» فليس معنى وضع الشارع لها ، سلب صفة «**المعقولية**» عنهما ، والا لما كانت شريعة ذات اهداف ، ومقاصد ، معقولة المعنى ، وقد فصل القول في ذلك. الإمام الشاطبي والامام العز بن عبدالسلام، ليؤكدا « **ذاتية** » الشريعة يقول الإمام الشاطبي: «ان كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة كذلك ، **مما يختص بالشارع** ، فاذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة(٣٧) ، **فهو الواضع لها مصلحة**، والا فكان **يمكن عقلا الا تكون كذلك**(٣٨)» وهذا صريح وبيّن .

ومعنى ذلك ، أن من المصالح ما يبدو للعقل مصلحة ، ولكنك ترى الشارع قد الغاها ، نصا او دلالة ، اما لمجافاتها للعدل ، او للمصلحة الحقيقية الكلية التي ينبغي ان تقوم حياة المجتمع ونظامه على اساسها ، إن في الميدان الاقتصادي او السياسي او الاجتماعي ، او الوجداني والخلقي ، فمن ذلك مثلا ، تحديد نصيب الأنثى في الإرث على النصف من نصيب

الذكر ، لاعتبارات اجتماعية واقتصادية ومالية تتعلق بنظام الأسرة كلـه ، وان بدا لبعضهم ان «المصلحة» في المساواة ، لا سيما اذا نظر الى هذه الجزئية مبتورة عن النظام التشريعي العام للاسرة والمجتمع معا ، لان الشارع الغى هـذه المصلحة المظنونة نصا(٣٩) ، لاتصال هذا الالغاء بالعدل في توزيع التبعات المالية ، ومبدأ القوامة ، وكذلك تحريم كافة وجوه الاستغلال إبان التصرف في الملكية الفردية ، مـن الاحتكار(٤٠) ، والربا ، والغرر ، وبيع الاسترسال(٤١) ، وبيـع المضطر وشرائه ، والغبن الفاحش الناتج عـن استغلال ناحية ضعف في الطرف المغبون ، من عدم الخبرة ، او عدم كفاية الاختيار ، او الطيش البيّـن ، او الهوى الجامح ، او استغلال ظروف طرات من شانها ان تخل بالتوازن في اقتصاديات العقد بين طرفيـه ، بحيث ينتفي هـذا «التوازن» بـين التزاماته المتبادلة ، مما يجافي قانون «العـدل» والانصاف في التعامل ، ولا ريب ان العدل فوق العقد ، لأن العقد شرع وسيلة لتحقيق العدل ، لا للافتئات عليـه !

فقد يرى بعضهم ، انّ في ذلك أو في طائفة منه «مصالح اقتصادية» ما دام قد تم التعاقد فيه على أساس التراضي ، توصلا الى تحقيـق منافـع متبادلة في العوضين بـين طرفيه بوجه خاص ، او لما له من اثر في النشاط الاقتصادي بوجـه عام ، ولكن الشارع الاسلامي قـد حرم الأساس الذي قام عليه مثل هذا التعاقد ، الغاء لتلك المصالح المظنونة او الموهومة ، لكونها غـير مشروعة ، لأسباب تتصل بالعدالة ، صوناً له من اختلال «التـوازن» الفاحش بين التزامات كل من الطرفين ، وهو ضرب من اكل اموال الناس بدون وجه حق ، او لانتفاء ما يقابله من عوض ، او لاستغلال ازمة او حاجة الطرف الضعيف ، او لأن «التراضي» لم يكن كامـلا حراً ، بسبب ضغط الظروف القاسية ، حتى كان قبولاً ظاهرياً لا رضا حقيقيا ، وهكذا ترى ان التشريع الاسلامي لا يكتفي بان يكون العاقدان على درجة سواء مـن «الأهلية الشرعية الكاملة» بـل يشترط ـ الى ذلك ـ ان يكونا متساويين ايضـا مـن حيث «القـوة الاقتصادية» حتى لا يستغل احدهما الطرف الآخر الضعيف ، فيكون مذعنا او مرغما في قبوله ، لا راضياً حقيقة ، فيفقـد التصرف بذلك اساس انعقاده ، وهذا تحرٍّ دقيق لأصل العـدل في التعامل .

هـذا ، وقد اشار الإمام ابن رشد ، الى ان اساس «العـدل» في التعـامل ، وتبـادل المنافع ، هو «مقاربة التساوي» بين العوضين ، حتى لا يكون بينهما تفاوت شاسع يتخذ مظهراً ماديا هو ما يطلـق عليـه «الغبن الفاحش» .

هذا بيان «للمصلحة» في الميدان الاقتصادي على سـبيل المثـال .

واما «المصلحة» في الميدان السياسي وعلى الصعيد الدولي بوجـه خاص ، فتراها تتعلـق بالمصلحة الانسانية العليا ، وعلى المستوى العالمي ، فضلا عـن تعلقها بمصالح العرب والمسلمين في دولهم بخاصة ، بحيث لا تفضي رعاية المصلحـة الخاصة الى استحكام التناقض بينهما ، وقـد مهـد الاسلام السبيل الى «التوفيـق» بمحو اسباب الاضطراب العالمي كافة ، كتحريم العدوان ، والبغي ، والاستعمار ، لتكون امة هي اربى من امـة ، والمعاهدات غـير المتكافئة ، واستغلال الشعوب المستضعفـة في الأرض ، واستئصـال شأفة «العنصرية» من الوجود الدولي ، اذ حاربها الاسلام محاربة لا هوادة فيها ، وغير ذلك ممـا لا يتسـع المجال لتفصيله ، تحقيقاً للعدل الدولي بين البشر ، وهو اساس السلم العالمي .

واما «المصلحـة» في الميـدان السياسي داخـلا ، فقـد ارسى مثلا «مبـدأ الشورى» وترك تفصيل اجراءات تنفيذه للاجتهاد بالراي من اهلـه حسب الظروف ، وذلك لأن «المصلحـة

الحقيقية » راجعة الى **« الرعية »** راساً ، بحكم توجه النداءات الإلهية بالتكليف الى الأمة اصالة، وولي الأمر **نائب عنها** في التنفيذ ، ولذا جاءت النصوص بارساء **« مبدأ المسؤولية »** تجاه ولي الأمر بقوله ﷺ : « كلكم راع ، وكلكم مسؤول عن رعيته » ، « **الإمام راع ومسؤول عن رعيته** » ولا ريب ان المسؤولية عن **« الرعية »** انما هي مسؤولية عن **«مصلحتها»** وقد تاكد هذا بالقاعدة المحكمة التي ناطت تصرفات ولي الأمر بالمصلحة العامة في الدولة ، ومؤداها : **« التصرف على الرعية منوط بالمصلحة(٤٣) »** .

فالسلطة – في التشريع الاسلامي – حق ممنوح من الرعية اصلا ، عن طريق الشورى ، ولكنه حق وظيفي غيري لا شخصي ، بمعنى انه **« حق وواجب »** معا ، ولا ترجع المصلحة فيها الى من يمارسها شخصيا ، بل الى الامة مباشرة، واذا كانت «مصلحة الأمة» هي اساس مشروعية الولاية عليها ، اعني مشروعية السلطة ، فان التصرف السياسي المنافي لتلك المصلحة ، يفقد مشروعية الولاية ، بالمنافاة ، ما دامت مصلحة الأمة هي اساس الولاية العامة .

هذا في « المصالح » وانها من وضع الشارع نصا ودلالة .

واما الأحكام ، فمن البدهي الا يكون ثمة افتئات عليها ، لأنها ثمرة حق الله في التشريع ، وهو ما يؤكده الإمام الشاطبي بقوله : « واما تحريم الحرام ، وتحليل الحلال ، وما اشبهه ، فمن حق الله تعالى ، لأنه تشريع مبتدأ ، وانشاء كلية شرعية الزمها العباد ، فليس لهم فيها تحكم ، فهو مجرد احكام فيما ليس لغير الله فيه خيرة » وهذا بيّن.

الأحكام منشأ الحقوق :

ان النظرية العامة تقضي بأن « الحق » منشؤه الحكم الشرعي ، وليس « ذات الانسان » او العقل المجرد ، سواء اكان « الحكم الشرعي » منصوصا عليه ، او مستفاداً ومستنبطاً دلالة عن طريق الاجتهاد في اصوله المعتبرة شرعاً(٤٤)، وعلى هذا فمصادر الحقوق والحريات هي مصادر التشريع نفسه .

ويؤكد الإمام الشاطبي هذا المعنى بقوله : « فان ما هو لله من الحقوق ، فهو لله ، وما كان للعبد – الانسان الفرد – فراجع الى الله ، من جهة حق الله فيه ، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله، **اذ كان لله الا يجعل للعبد حقاً اصلا(٤٥)** » .

ويترتب على هذا المعنى نتائج فقهية اصولية منطقية :

أولها : ان الشريعة هي اساس الحق ، وليس الحق صفة ذاتية من صفات الانسان ، او خاصة من خصائصه الفطرية ، كما يرى انصار المذهب الفردي فيما ابتدعوه من فلسفة القانون عندهم ، حتى يكون الأصل في الحق الفردية في المفهوم ، والاطلاق في التصرف ، لأنه – في زعمهم – سابق في وجوده على **القانون والمجتمع والدولة**(٤٦) ، فالنظرية الاسلامية قائمة على اساس ان الشريعة هي التي انشات الحق انشاءً ، بما شرعت من الأحكام المستفادة من نصوصها او دلالاتها، والتشريع دلالات(٤٧).

هذا ، ويقرر الإمام الشاطبي هذا الأصل بصورة جلية ، لا لبس فيها ولا ابهام ، حيث يقول: « لأن ما هو حق للعبد – للانسان الفرد – انما ثبت كونه حقاً ، **باثبات الشرع ذلك له ، لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الأصل(٤٨)** » . فالحق ثابت بالشرع، ومنحة منه تعالى بشرعه.

الثاني : ان الانسان **لم يخلق حراً** ، او مزوداً بالحقوق والحريات كما يتصور الفرديون، لأنه ليس مخاطباً بالحكم قبل التكليف ، فلا يثبت الحق كملاً الا بالتكليف(٤٩) ، وانما خلق

ليكون حراً، بمقتضى تكاليف الشرع ومسؤولياته الجسام ، اذ لا تكليف بلا مسؤولية !

وعلى هـذا . يتبدى لك ، ان التشريع الاسلامي بجمله التكليف منشا الحقوق ، يكون قد اولى عنايته اداء « الواجبات » قبل تقريره منح الحقوق والحريات ، ذهاباً منه ، الى ان في النهوض بهذه « التكاليف(٥٠) » على الوجـه الاكمل والمرسوم شرعا ، **ضماناً كافياً** لتحقيق وصيانة الحقـوق والحـريات ، وبذلك كـان « التلازم » المستحكم بـين « عنصـر الالزام » بالتكليف ، وعنصر الحق او الحـرية ، بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما ، وهـذا فارق حاسم بـين حقوق الانسـان ، والحـريات العـامة في الاسـلام ، وبـين ما استقر منهـا في المواثيـق الدولية ، او مـن قبلها إبان الثورة الفرنسية ، لسبب بسيط، هو ان هذه المواثيق قد افتقدت عنصـر « **الالزام** » ولا سـيما على الصعيـد الدولي(٥١) ، ـ فضلا عن الاختلاف في المفهوم ـ ولا ادل على ذلك مـن الاتفاق على ان الاعـلان العالمي لحقوق الانسـان نفسه ، قد افتقد عنصر الالزام ، في الحياة الدولية ، حتى غدا عديم الأثر ، وهـل تصرف الرجل الأبيض عسكرياً وسياسياً في افريقيا السوداء مثلا ، مما يعتبر اثراً للتقيد بهـذا الاعلان ؟؟؟ او هل اعتـداء اسرائيل على بعض البلاد العربية ، واستيلاؤها على مساحات واسعة مـن اراضيها ، وامعانها في الاغتصاب والتوسع عنـوة وبقـوة السلاح ، وإعمالها هذا السـلاح الرهيب في اصحابها الشرعيين تقتيلا وتشريداً ، ومعاملتها للعرب المجاهـدين والمناضلين عن حقوقهم المشروعـة في اراضيهم المحتلة ، بالوان من التعذيب الوحشي الذي لم يشهد التاريخ له نظيراً ، وعلى مرأى ومسمع من هيئة الأمم المتحدة ، ومجلس الأمن ، ممـا يمكن اعتباره مظهرا للتقيد بمقتضيات الاعلان العـالمي لحقوق الانسـان ، والالتزام بهـا ؟؟؟ ما نظـن !!!

كذلك ، لا تكاد تجد لهذا الميثاق الدولي، ولا لقرارات جمعيـة الأمم ، ومجلس الأمـن انعكاساً او اثرا في المسـالك السياسية لتصرفات الدول العدوانية ، ولا سيما تلك التي تقوم على سياسة التميز العنصري بوجه خاص ، حتى بـين مواطنيها هي ، مما هو واقع ومشهود في اعظم الدول حضارة مادية !!

لـذا ، **لا يمكن تصور الانسان حـراً في المفهوم الاسلامي ، الا منذ ان اصبح يعتقد انه مكلف ومسؤول .**

ذلك ، لأن معنى الحـرية الذي نهض به التكليف قـد غـدا في اغوار النفس الانسانية **معتقداً** ، يمارسه على الوجه المرسوم له شرعا، امتثالا لأمر الله، وعن طواعية وكامل رضا ، او بعبارة اخرى ، إن المسلم الحـق لا يصدر عنه تصرف او نشاط حيوي : مادي او فكري او وجداني ، بمقتضى ما رسم له الشـارع فيما خوطب به من تكاليف، الا اذا كان **يعتقد ابتداء،** وفي قرارة نفسه ، انه مكلف به شرعاً ، لا بعامل الاستهواء ، او بتسليط الغرائز الدنيا الأولية السليقية التي تغري بالتصرف المطلق ، طمعـاً في تحصيـل الثمرات القريبـة العاجلـة ، او استجابة للعصبية والهوى ، وهو ما اشار اليه القرآن الكريم ، وحذر منه ، لفساد مآلاته على المجتمع البشري كله ـ بقوله تعالى : « ولو اتبع الحـق اهواءهم **لفسدت السموات والأرض** » وهو المعنى الذي اكده الإمام الشاطبي في عبارة موجزة جامعة : « **ما جاءت الشريعة الا لتخرج الناس عن دواعي اهوائهم** » وهـذا هو الجانب العملي الذي يستند اساساً الى اصل اعتقادي راسـخ يتضمن عنصـر التكليف او الالتـزام الـذاتي(٥٢) .

واما قول عمر ـ رضي الله عنه ـ : «كيف استعبدتم الناس ، وقد ولدتهم امهاتهم احرارا» اي بمقتضى صفـة « **الآدميـة** » التي تقتضي

ـ بحكم الشرع ـ ما يوصل المعنى الاسلامي الحقيقي للحرية في نفوسهم ، على خلاف ما الفوه ، وذلك بالتكليف والمسؤولية وبالمعنى الانساني في مفهومه ، مما جاء به هذا الشرع الحنيف ، اذ ليس الانسياق والإنطلاق وراء الشهوات ، او سلائق الغرائز الأولية غير الموجهة ـ في نظر هذا الشرع ـ **حرية** ، بل هي آفة البشرية ، اذ ليس « الهوى » ـ في المفهوم القرآني ـ الا ارسال النفس على عواهنها، تهالكاً على المال والجنس، دون ضبط ولا توجيه، والا فلا نزاع ، ان الحقوق والحريات اساسها «**الشرع**» او التكليف اجماعاً ، بما ضمنها من معان جديدة خاصة ، ناط بها مشروعيتها ، واقامها على عنصر الاعتقاد ايضاً ، وقد كانت من قبل غير محددة المفهوم ، ولا مقيدة التصرف ، ولا مستبينة الغاية ، تجري هكذا فوضى سليقية بدائية غرزية لا ترى فيها مظهراً لتشريع موجه، ولا في معانيها « **قيماً** » ترقى بها الى مستوى المعقولية او المعنى الانساني الذي يليق بكرامة الآدمية «ولقد كرمنا بني آدم» تجد هذا واضحاً فيما نادت به الثورة الفرنسية من حقوق وحريات(٥٣) ، حيث اطلقتها ، بل افرغتها من المعنى الاجتماعي والانساني ، لتملأها بمعنى الفردية او الأثرة والأنانية المطلقة ، مما يستلزم التجاهل التام لحق المجتمع ، تطرفاً منها في تقديس الفرد وحقوقه .

ولقد تأثرت قوانين الدول الاستعمارية بهذه الفلسفة التي اعتبروها اساساً للحضارة ، فانتقلت الينا ـ بحكم الاستعمار ـ ميراثاً ، حتى استقر في اذهاننا المفهوم الفردي المطلق ، ولا سيما في الميدان الاقتصادي ، وظننا انها من تعاليم الاسلام ، بفضل الغفلة عن حقائقه ، واصول تشريعه ، او بعامل نفسي من الإلف للعرف الساري في التعامل التقليدي ، والحق ان تعاليم الكتاب والسنة، وآثار السلف الصالح، والموسوعات الأصولية والفقهية للمحققين من الأصوليين والفقهاء ، كالإمام الشاطبي ، والامام مالك ، والإمام الباجي ، وائمة الحنابلة ، وفي مقدمتهم الامام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، والامام القرافي ، والامام الكاساني ـ سلطان العلماء ـ كل اولئك وغيرهم ـ كما بينا ـ على خلاف ما تقضي به فلسفة الثورة الفرنسية والقوانين التي تأثرت بها ، في مفهوم الحقوق والحريات ، وبيان ذلك :

فلسفة الحريات العامة(٥٤) في المذهب الفردي الذي تبنته الثورة الفرنسية تقوم أساساً على فكرة تقييد سلطة الحاكم ، منعاً من العسف السياسي :

ابتدعت الفلسفة الفردية فكرة الحريات المطلقة ابتداعاً ، كرد فعل للعسف السياسي يومئذ ، ورأت في هذه الفكرة ضماناً كافياً لتقييد سلطة الحكم ، ورأى انصارها ان المعنى الفردي المطلق في مفهوم الحق ، واطلاق التصرف فيه ، هو الذي ينهض بمفهوم «**العدل**» في اعتبارهم ، مقاومة للاستبداد السياسي ، او بعبارة اخرى ان معنى الحرية قد تركز في معنى الافلات من سلطة الحكم ، فحسب(٥٥) ، وهو تدبير سياسي ـ كما ترى ـ وليس معنى فقهياً تشريعياً اجتماعياً متوازناً او معقولا ، وما كان التشريع العادل يوماً ، يعرف التطرف ليقاوم تطرفاً مثله ، ولا ينبغي ان يكون للانفعال او الهوى منزع في التشريع ، لما يفضي الى الغلو والظلم غالباً ، وما لهذا او لمثله انزلت او وضعت الشرائع بداهة !

هذا ، والتطرف الذي اشرنا اليه منشؤه ما اصّلوه هم من « مبدأ سلطان الارادة المطلق » تدعيماً لفردية الفرد ، وتقديساً لحقوقه، باطلاق ارادته في التصرف ، والاسلام لا يقدس الفرد ، وانما يحترم انسانية الانسان ، كما يحترم حق

الأمة ايضا احتراما يكفل صيانة مصالحها التي تربو على المصالح الفرديه على استقلال ، نفعا واثرا ، لما يأتي تفصيله .

ويتجه على هذا النظر الفلسفي المحض الذي ابتدع فكرة الحريات العامة ، ضماناً يقي من العسف السياسي ، ان هذه الحريات المطلقة قد بقيت هي نفسها دون ضمان يقي من سوء ممارستها ، او اتخاذها مطية للعسف بالنسبة الى الغير من الأفراد والمجتمع، ولا يعقل في تشريع ما ، يقيم للعدل والمصلحة المعقولة وزنهما، ان يمنع العسف ليقع في عسف مثله ، او أشد خطراً ، لذا ترى الاسلام قد اقام فلسفته التشريعية على اساس تضمين المعنى الانساني والاجتماعي مفهوم الحرية ، ضماناً كافياً للحيلولة دون الاعتساف في ممارستها ، وناط بهذا المعنى مفهوم العدل ، بأن جعل بينه وبين المشروعية تلازما ، بحيث اذا انتفى المعنى الاجتماعي في التصرف الفردي ، انتفت المشروعية وسقطت ، ولا سيما عند تعارض الحرية الفردية مع المصلحة العامة ، كما بينا ، وهذا اصل مقطوع به ، ومجمع عليه ، تحقيقاً للتوازن عملا وواقعاً ، ثم اقام الحق والحرية على اساس التكليف المؤيد بالعقيدة ، ضماناً للتقيد بالمعنى الانساني ، لأنه يستند الى اصل اعتقادي قبل ان يكون تدبيراً تشريعيا او سياسياً محضا ، ومن هنا نشأت « **الوظيفة الاجتماعية** » للحق والحرية التي هي اساس التكافل الاجتماعي الملزم، او «جهة التعاون» واستخلص العلماء من هذا ــ كما رأيت ــ المبدا العام الذي هو قوام الحريات والحقوق ومؤداه ان « **حق الغير محافظ عليه شرعاً** » وهو حق الله تعالى في كل حق فردي ، بما يحقق من معنى « العدل الاجتماعي » في الاسلام .

وقد افضى هذا النظر الفلسفي المتطرف من جانب الفرديين ، الى مآس وفواجع ظلت اوروبة تعاني منها الى عهد قريب ، ولا سيما بعد ظهور الانتاج الكبير نتيجة للتقدم الصناعي ، بما اباحت للفرد من تأثيل الثروات ، بأي طريق كان، فاجازت الاحتكار ، والتعامل بالربا ، ولو مضاعفا ، وسائر صنوف الاستغلال ، أثرا للنزعة الفرديه المتطرفه ، وصدى للاطلاق في التصرف ، ولسقوط المعنى الانساني من مفهوم الحق الفردي ، وهو خلاف سنن المشروعات في الاسلام .

هذا ، واذا كانت الأديان والشرائع السماوية كافة قد اجمعت على ان للاعتقاد الحق سلطانا بالغ الأثر في ميدان النفس الانسانية ، لا يرتقي الى مستواه اثر العلم ، او توجيه العقل، او سلطان الضمير ، ولا سيما في توجيه الغرائز وتسديدها ، فان الاسلام يمتاز بشيء واحد ، هو انه رتب **النتائج العملية للاصول الاعتقادية** ، في تشريع وتكليف ملزم قائم على موجهات العدل الاجتماعي ومبانيه حقا مشتركا بين البشر حتى الأعداء، وهو مبدا رائع حقا لا تجد له نظيرا في الشرائع ، ولن تجد بديلا عنه يفضله في مستقبل البشرية ــ فيما اعتقد ــ وهو قوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا ، اعدلوا هو اقرب للتقوى(٥٦) » .

وتأسيسا على هذا ، فلا الحريات العامة في الاسلام قد ابتدعت كضمانة لمنع الاستبداد في الحكم ، ولا الحكم نفسه ــ في الاسلام ــ قائم على اساس السلطة المطلقة التي يتصرف فيها الحاكم وفق ما يشاء ويهوى ، لأن الحكم في الاسلام قائم على اساس تشريعه العادل ، وأن الظلم هو عدو الاسلام الأول، وليس امر التشريع بيد الحاكم ، بل لم يُجعل لأحد ، ولو كان نبياً مصطفى ، لقوله تعالى مخاطباً نبيه ﷺ : « ليس لك من الأمر شيء » وانما السنة وحي ايضاً من عند الله ، معنى ، لقوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى » جاءت تفسيراً للقرآن ، أو تفصيلا أو تقريراً على ما هو معروف

وأما التشريع فلله وحده ، لقوله تعالى : ((**إن الحكم إلا لله**)) فمشكلات اوروبة، وما نجم عنها من فلسفات تتصل بالتشريع ، ليست موجودة اصلا في الاسلام .

الثالث: على ان اتصال «حقوق الانسان» بالتكليف الملزم القائم على عنصر الاعتقاد منذ انزل هذا التشريع على الأرض وحياً ، ضمانا لعدم الانحراف في ممارستها ، وتوطيداً لكونها ((**وسائل عملية**)) لتحقيق المقاصد الأساسية للمجتمع الانساني ، من مثل حرمة النفس الانسانية ، ومثلها العليا ، وقيمها الخالدة ، وفي مقدمتها ((**الدين**)) وبه تكوين انسانية الانسان، ثم « العقل الانساني العام » في ملكاته وطاقاته التي لا حدود لها ، حفظا له من كل ما يشل هذه الطاقات ، ووجوب تنميته بالعلم المفروض طلبه ، ثم النسب حفظا للأجيال الخالفة ، ولاستمرار تعهد الآباء بالأبناء ، وصونا للعرض والشرف ، ثم « المال » ووجوب تنميته واستثماره ، وعدم الاسراف فيه ، او التقتير ، اقول : ان اتصال حقوق الانسان بالتكليف القائم على عنصر الاعتقاد ، كوسائل عملية لتحقيق هذه المقاصد الأساسية للمجتمع الانساني في اي بيئة او عصر وجد بحيث لو انخرم واحد من تلك المقاصد، لم تجر الحياة الانسانية فيه على استقامة ، بل على فساد وتهارج وتسافك دماء ، يجعل من تلك الحقوق ــ على تنوع موضوعاتها ومتعلقاتها ومجالها ــ استجابة عملية وواقعية لما تقتضيه **كافة عناصر الفطرة الانسانية ، كملاً** ، مادة ومعنى ، **ظاهراً وباطناً، جسداً وعقلا ووجداناً وروحاً**، وارادة، دون اهمال او تجاهل لأي منها ، وهذا هو ((**كمال التشريع**)) الذي يستجيب لكافة مطالب الفطرة الانسانية ، واليه الاشارة بقوله تعالى: « اليوم اكملت لكم دينكم » وكل تشريع يناقض اصول الفطرة ظاهراً او باطناً ، مكتوب له الفشل حتماً ، اذ التشريع للانسان ــ بما هو انسان ــ بفطرته الكاملة .

ويستدل من هذا ، على ان الاسلام يرى ــ وبحق ــ ان عنصرا واحدا من عناصر الفطرة ــ وهو العنصر الجسدي او المادي ــ لا تكفي الاستجابة لمطالبه ، لاقامة نظام اجتماعي **كامل، متوازن ، ومتكافل !!** بل هو تشريع ناقص مبتسر .

ويرى ايضا ، ان تفاوت الملكات بين الافراد لا يحول دون تحقيق توازنها في نظام اجتماعي يتسم بالخلقية والانسانية ، ذلك لأن الفطرة الانسانية ذاتها ، قد ثبت انها نزاعة الى السمو كلما وجدت الى ذلك سبيلا ، بالتبصير والتوعية والتوجيه الصالح ، ولا ادل على ذلك من هذا الفرق الشاسع بين وضع الجزيرة العربية قبل الاسلام وبعده !

ومن هنا ، كان لهيمنة العقيدة ، وسلطان الروح ، دور بالغ الأثر في مجال النفس الانسانية ، تسامياً وارتقاء في معارج الكمال ، بحيث تتضاءل نسبة تأثير العقل او الضمير ازاءها ، اذ غالباً ما يكون كل منهما معتقل الحكم بالهوى .

هذا، وقد صور القرآن الكريم ما للعقيدة من سؤدد على النفوس ، بقوله سبحانه : « ان عبادي ليس لك عليهم سلطان » وقوله تعالى حاكياً محاورة الشيطان للذين اتبعوه : « وما كان لي عليكم من سلطان ، الا ان دعوتكم، فاستجبتم لي، فلا تلوموني ، ولوموا انفسكم».

آفة البشرية اذن ، سلطان الهوى على النفوس، والمنازع الغريزيةالبدائية غير الموجهة، ومن هنا ، انطلقت « الحكمة القرآنية » في جعل الحقوق والحريات مظهراً للاعتقاد ابتداء لقوة سلطانه، وبما يستند اليه من التكليف والمسؤولية، اعتقالا للهوى نفسه : « واما من خاف مقام ربه، ونهى النفس عن الهوى، فان الجنة هي المأوى ».

اذن ، لا تجد في تشريع الاسلام للحقوق والحريات مشكلة انسانية تتعلق بالجسد ، او بالمطالب المادية ، لأنه اباح له ما في السموات والأرض في حدود ما سن ورسم ، بجعله مسخراً له ، والتسخير يقتضي الانتفاع ، وخلق للانسان ما في الأرض جميعاً ، وأباح الزينة ، غير انه يرى ان « المشكلة الحقيقية » تكمن في التوفيق بين **مطالب الجسد ومطالب الروح** ، ولهذا دارت احكام هذا التكليف على تحقيق هذا **التوفيق** ، ما امكن الى ذلك سبيلا ، وهو ما تفرد به الاسلام من دون سائر الشرائع السماوية والوضعية على السوء .

ولا ريب ان التوجيه الإلهي ، تنداح امامه بوارق الظنون ، وتخيلات الأوهام ، وغمائم الفروض والاحتمالات ، ويحول دون الانسياق الأعمى وراء الشهوات من **المال والجنس** ، واطراح الفضائل والكمالات النفسية ، في غفلة عن منطق العقل ، ويقظة الضمير ، وخلقية الارادة الحرة ، لموضوعية ذلك التوجيه ، وشموله ، وحقيّتيه ، ومعقوليته ، وعدله المطلق ، وهذه الملكات العليا من **العقل والضمير والارادة** ، هي التي تولاها التشريع الاسلامي بالتبصير والاحياء والتقويم ، بالعقيدة والتشريع معاً ، فضلا عن بسطه سلطان الروح ، وهيمنة العقيدة النقية على النفوس .

الرابع : عنصر الواجب في مفهوم الحق والحرية ، عنصر جوهري في التشريع الاسلامي ، نهض به التكليف ، والتكليف الزام ، فضلا عن انه مؤيّد بالمعتقد ، وبسلطان الدولة اذا خف وازع الدين .

عنصر الاعتقاد مؤيّد قوي لعنصر الواجب في مفهوم الحق والحرية عملا وتشريعاً ، بما ينشأ عنه من وازع الدين ، وهذا ـ اذا صح ـ كان ابلغ اثرا ، واضمن نتائج من الوازع السلطوي الخارجي ، بلا مراء .

التفات بعض علماء الاجتماع في اوروبة في القرون الأخيرة الى « عنصر الواجب » في مفهوم الحق ، وضرورة اقامة النظام الاجتماعي على اساسه ، مشتقاً من قواعد الدين .

يرى بعض علماء الاجتماع في اوروبة ، في القرون الأخيرة ، ومنهم **((اوجست كونت))** ـ من كبار فلاسفتها ـ ضرورة اقامة نظم دينية تحكم اوروبة ، بما يساير تقدمها الحضاري ، فكان ان اقترح « **فكرة الواجب** » في تشريع الحقوق ، لينفي عنها « **معنى الفردية في المفهوم** » و « **الاطلاق في التصرف** » وقد أصّل الاسلام هذا المعنى على نحو اوسع شمولا ، واعمق جذورا ، وانفذ اثرا ، على النحو الذي رايت في نظريته العامة .

ويفهم من هذا ، ان « **عنصر الواجب** » ينبغي ان يشتق من الدين ، ليكسب صفة الالتزام الذاتي النابع عن قناعة راسخة ، مما يشعر بان الحق ومقوماته لم يُخلق الانسان مزوداً بها، وانما خلق ليكون صاحب حق بمقتضى الواجب والتكليف والمسؤولية الدينية الى جانب المسؤولية الدنيوية المؤيدة بالتشريع الملزم ، وهو ما اشار اليه القرآن الكريم بقوله تعالى : « هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » اي ذا قدر وخطر وشان ؟ واذا فسرت « هل » بمعنى «التحقيق» لا بمعنى «الاستفهام» كان معنى الآية الكريمة : « قد مضى على الانسان زمن طويل(٥٧) من الدهر قبل التكليف، لم يكن فيه ذا قدر وخطر وشان يذكر » . هذا ، والانسان لا يفقد شخصيته المعنوية بداهة الا اذا كان لا يملك حقوقه وحرياته، لأنها مقومات هذه الشخصية في بعدها المعنوي ، فالانسان بلا حقوق لَقىً مضيَّع ، يؤكد هذا المعنى ، الإمام القرطبي في تفسيره لهذه الآية الكريمة حيث يقول: « قد اتى على الانسان حين لم يكن له فيه قدر، ثم لما حمل امانة التكليف التي عجزت عنها السموات والأرض(٥٨) ، ظهر فضله على الكل

وصار شيئا مذكورا، ذا قدر وخطر(٥٩) » اهـ.
وهذا صريح فيما قررنا ، وهو ما فهمه الصحابة اذ يقول بعضهم : « انا يوم آمنت بالله الأحد ، لن أذِلّ نفسي لأحد» وهذا اقصى معاني الحرية وابلغها ، والانسان ــ في اعتبار الاسلام ــ كائن حي عاقل **حر مكلف** مستقل **مسؤول** ، وتكليفه منشأ حقوقه ، واستقلاله ليس تاما ، بل هو مرتبط بمجتمعه في دائرة **« التعاون »** على البر والخير المشترك ، كما اسلفنا .

ولعلّ إضفاءصفة **القدر والعظَم** على الليلة التي انزل فيها القرآن الكريم(٦٠) ناشيء من كونه اصل الهداية والتكليف ، والانسان استمد هذا « القدر » من ذلك التكليف نفسه ، لأنه في واقع الأمر « تشريف » فثبت ان « التكليف » منشأ الحق والحرية لا ذات الانسان .

الخامس: كل حق فردي(٦١) او حرية عامة ــ في التشريع الاسلامي ــ مشوب بحق الغير ، فلا يتضمن معنى الخلوص لصاحبه بحيث يوليه سلطة التصرف فيه وفق ما تملي عليه رغبته ، او مشيئته المطلقة ، لأنه مقيد اصلا برعاية حق الغير ــ كما اسلفنا ــ فرعاً عما تمكّن فيه شرعاً من المعنى الانساني والاجتماعي ازاء الصالح الخاص ، حتى غدا ذا مفهوم فردي واجتماعي معاً ، وهو اصل التكافل في الاسلام .

هذا ، **وحق الغير** الذي تجب مراعاته إبان تصرف **الفرد في حقوقه** ، أعم من ان يكون راجعاً الى **الأفراد على استقلال** ، **او المجتمع او الأمة بعامة** ، ولا ريب ان مراعاة هذا الأخير مفروضة على وجه اشد وآكد ، لشمول النفع ، وعِظَم الخطر .

هذا ، وقد كيّف الأصوليون **«حق الغير»** هذا بأنه **«حق الله»** وفسروا هذا التكييف بعِظَم خطره ، وشمول نفعه ، وهو ما يتضمن معنى « المصلحة العامة » قطعاً(٦٢) ، فكانت ذات « قيمة كبرى » في هذا التشريع .

ــ ويترتب على هذا التكييف ، انه لا يسع ذا الحق ولا غيره اسقاطُ حق الغير ، بل لا خيرة له في اهداره إبان تصرفه في حقه كسباً وانتفاعاً ، سلبا او ايجابا ، على حد تعبير الإمام الشاطبي ، فكان « حق الغير » عنصراً جوهرياً في مفهوم الحق الفردي ينشأ عنه اصل تقييده بمراعاته ، تحقيقا للتكافل الاجتماعي الملزم ، في كافة شؤون الحياة الانسانية ، ماديا ومعنويا على السواء .

والممعن في بحوث الأصوليين يدرك ان هذا المعنى لحق الغير يطابق ما يعرف اليوم من معنى **« النظام العام »** الثابت ، بدليل أن مشروعية الحق » **تصرفاً واستعمالا** ، منوطة بمراعاته ، وهذا من خصائص النظام العام ، بل ترى الحق الفردي نفسه لا يستمد **« قيمته »** من ذاته في اعتبار الشارع، بما هو وسيلة، بل يستمدها من **« الغاية »** التي شرع من اجلها بما في ذلك رعاية حق الغير هذا، وهو ما اطلق عليه الإمام الشاطبي **« جهة التعاون »** كما اشرنا ، لسبب بسيط هو ان الوسيلة تأخذ حكم غايتها ، كما اسلفنا .

اذن عنصر **« الغيرية »** جوهري في مفهوم الحق الفردي في شرع الاسلام ، وهو « المعنى الاجتماعي والانساني » الذي مكّن له الشارع الاسلامي في الحقوق الفردية كافة لينفي عنها معنى الفردية المطلق ، تحقيقاً للتكافل الاجتماعي الملزم ، كما بينا ، ترى ذلك بيناً في قول الإمام الشاطبي : « وايضاً ، ففي **العادات** ــ الحقوق والحريات ــ **« حق الله »** تعالى من جهة وجه الكسب ، ووجه الانتفاع، لأن **حق الغير محافظ عليه شرعاً** ، أيضا ، **ولا خيرة** فيه للعبد ، فهو حق الله تعالى صِرْفاً في حق الغير(٦٣) . . » وفي قوله ايضا في موضع آخر، « فان ما هو لله، فهو لله ، وما كان للعبد ، فراجع الى الله ، من جهة **حق الله فيه**(٦٤) » .

فتبين بجلاء ، ان التشريع الاسلامي قد ضمّن الحق الفردي معنى جديداً(٦٥) لم يكن

معروفاً في الشرائع من قبل، هو عنصر «الواجب» بالنسبة الى حق الغير من الفرد او المجتمع او الأمة بعامة ، بل ولا في الشرائع الوضعية الحديثة الا منذ عهد قريب ، وعلى نحو ضيق ومبهم ، فضلا عن اعتراف الاسلام بحق الفرد ، وبحق المجتمع معاً على سواء ، دون تطرف بالغاء اي منهما على حساب الآخر .

وبيان ذلك : ان المحرّم في جميع الشرائع، هو الاعتداء على حق الغير بالمجاوزة ، وهذا فعل ممنوع لذاته ، لخروجه عن حدود الحق الموضوعية ، وليس المقصود بالمحافظة على حق الغير – في الاسلام – هذا المعنى فحسب ، بل المراد – كما أشار الإمام الشاطبي – ان حق الغير محافظ عليه شرعاً ، إبان استعمال الفرد لحقه كسباً وانتفاعاً ، على حد تعبيره ، ولو ضمن حدود حقه الموضوعية ، ودون مجاوزة ، صوناً للغير من الحاق الضرر البيّن به ، فرداً كان ذلك الغير او مجتمعاً ، تحت ستار التصرف في الحق ، باتخاذه ذريعة الى ذلك ، او بالتذرع باي فعل ظاهر الجواز ، لتحقيق غرض غير مشروع ، حتى يكون الفعل معيباً في غرضه ، وان كان – من حيث الأصل – مشروعاً في ذاته ، فتسقط مشروعية الفعل ، كما تسقط ايضاً اذا افضى من تلقاء نفسه ودون قصد من صاحبه الى مآل ضرري ، بل ولو كان القصد حسناً ، على ما سيأتي بيانه ، لأن التشريع الاسلامي ينظر ايضاً الى مآل(٦٦) التصرف في حد ذاته ، او الى واقعة الضرر المادية المتوقعة او الواقعة في المجتمع، من حيث هي ، ولو كانت ثمرة لاستعمال حق ، بقطع النظر عن العناصر الذاتية لصاحب الحق في مثل هذه الحال ، ويحول دون وقوعها ، دفعاً لها ، أو رفعاً لها بعد الوقوع ولو كان القصد حسناً ، اعمالا للقاعدة المُحكمة : « يدفع الضرر بقدر الامكان» ولقول الإمام الشاطبي: « والاشياء انما تحل وتحرم بمآلاتها(٦٧)» رعاية لحق المجتمع، اذ لا يسع الفرد – في التشريع الاسلامي – الانفصال عن مجتمعه بحال ، ولا يملك الخيرة في الترخص من وجوب تكافله معه تكافلاً حقيقياً حيوياً ملزماً، وهذا كما يشير اليه الإمام الشاطبي من باب « الحكم على الخاصة لأجل العامة(٦٨) » أي من باب الحكم على الفرد من اجل مصلحة المجتمع ، نفياً للتناقض ، بل يوغل التشريع الاسلامي في رعاية حق المجتمع ازاء المصلحة الخاصة ، فيرسي اساساً تشريعياً يستند اليه وجوب التكافل ، بأن جعل للمجتمع حقاً يتعلق بحق الفرد ، ولا سيما وقت الأزمات الطارئة ، وهذا « التكافل » يمثل « عنصر الواجب » في مفهوم الحق الخاص ، فاذا نظرنا الى منشأ الحق ، وهو « التكليف » مؤيّداً بالمسؤولية ، ثم نظرنا الى « عنصر الواجب » فيه ، حقاً للمجتمع ، تادى بنا ذلك بالضرورة الى ان « الحقوق » في النظرية العامة للتشريع الاسلامي قد آلت الى ان تكون « واجبات » بمقتضى اصل التكليف ، قبل ان تكون حقوقاً وحريات . أما ان للمجتمع حقاً قد شرعه الاسلام متعلقاً بحق الفرد، اقراراً للمعنى الاجتماعي والانساني فيه ، وهو المعنى الجديد الذي اشرنا اليه ، فانك لواجد هذا بيّناً صريحاً في تعليلات الفقهاء ، وهم بصدد التدليل على حرمة التصرف في حق الملكية على وجه الاحتكار مثلا ، تربصاً بالناس الغلاء فيما يحتاجون اليه من مقومات حياتهم الاساسية ، مما ورد في السنة(٦٩) الثابتة بما يفيد كونه جريمة كبرى(٧٠) ، ولو كان هذا التصرف في الأصل استعمالا لحق ، لكنه لما كان على وجه يضر بالمجتمع ضرراً بالغاً من حيث اثره ومآله ، كان ظلماً ، والظلم حرام ، تجد هذا في تعليل ائمة الحنفية مثلا ، وعلى راسهم الإمام الكاساني – سلطان العلماء – حيث يقول :
« ولأن الاحتكار من باب الظلم ، فقد تعلق به حق العامة ، (المجتمع) فاذا امتنع البائع من بيعه عند شدة حاجتهم اليه ، فقد منعهم حقهم ،

ومنع الحق عن المستحق ظلم » وانه حرام(٧١)». ولا يعدو الاحتكار ان يكون وسيلة للاستغلال إبان أزمات اقتصادية قائمة ، او لخلقها ان لم تكن ، وايًا ما كان فهو جريمة كبرى بنص الأحاديث الثابتة .

– هذا ، وقد التفت بعض الفقهاء المحدثين الى هذا الأصل المتين حيث يقول : « وانه **كلما اشتدت الحاجة، عظم حق الناس في الأموال المملوكة** ، وضيّقت حرية التصرف والانتفاع ، وحرية المنع والامتناع(٧٢) » .

هذا ، ولا يترك تنفيذ مبدأ التكافل لخيرة الأفراد ، بل يلزمون به الزاماً بسلطان الدولة عدلا ، لاستناده الى حق قد شرع اصلا متعلقاً بحق الفرد فيما يملك « ولولي الأمر ان يتدخل بالمنع اذا تجاوز المالك حدود التصرف العادل في ملكه(٧٣) » والعدل في الاسلام مطلق ، فكان مهيمناً على تصرفات الأفراد في حقوقهم ، توجيهاً لها الى ما يقتضيه ، لأن مصلحة المجتمع – كما نرى – من اقوى صور العدل في الاسلام ، فلا يترك العدل المطلق للارادات الفردية ، لمكان الجشع وحب الاستغلال في نفوسهم – اثرة وانانية – وهذا لا يفتقر الى برهنة لأنه واقع ومشهود !

الاسلام اذ يؤصّل مبدأ الملكية الفردية في تشريعه الاقتصادي ، غير انه لا يجعله عقبة تحول دون رعاية الصالح العام ، بل يقدم هذا الأخير عند التعارض الطارىء المستحكم ، وتعذر التوفيق .

يقول الإمام الشاطبي : « **المصلحة العامة مقدمة**(٧٤) » « **والحكم على الخاصة من اجل العامة** » مبدأ مستقر في التشريع ، كما اشرنا ، وهذا عند استحالة التوفيق بين المصلحتين المتعارضتين ، بشروط معروفة ، فتهدر الخاصة مع التعويض المماثل ، ان كان له مقتضٍ ، لأن اهدار المصلحة العامة ، شر كبير لا يصار اليه ببديهة العقل ، فضلا عن حكمة الشرع .

وانما اشترطنا استحالة التوفيق بين المصلحتين ، لأنه بالتوفيق يرتفع التعارض حفظاً للحقين معاً ما امكن .

هذا ، وقد صاغ الفقهاء استقراء من جزئيات الأحكام التي لا تحصى في الشرع، قاعدة فقهية تؤكد مضمون الأولى ، ولكنها اكثر تفصيلا مؤداها ما نصه : « يتحمل الضرر الخاص ، في سبيل دفع ضرر عام(٧٥) » . وهذا في الحالات التي تتعارض فيها المصلحة الخاصة مع العامة ، تعارضاً طارئاً مستحكماً يستعصي على التوفيق، ولو لم يكن هذا التعارض نتيجة مباشرة لقصد المكلف، بأن طرأ تلقائياً بفعل الظروف الخارجية، كالأزمات الاقتصادية القائمة، او ظروف الحرب، فالاسلام يقدر النتائج المتوقعة او الواقعة في حد ذاتها ، ولا يجعل من الحق الخاص عقبة تحول دون رعاية المصلحة العامة ، وتنميتها وازدهارها وتقدمها ، بل تراه يزيل **العوائق** التي تعترض سبيل ذلك بتقديمها وترجيحها ، كما بيّنّا ، استناداً الى مفهوم « العدل » فيه ، اذ المصلحة العامة – كما نوهنا – تجسّد مفهوم العدل عملا وواقعاً في اقوى صوره في الاسلام ، والا فلم كانت **قواعد التنسيق والموازنة** تقضي بترجيح الصالح العام بالاجماع ، من مثل ما قدمنا عن الإمام الشاطبي قوله : «المصلحة العامة مقدمة(٧٦)» ومن مثل : « يتحمل الضرر الخاص ، في سبيل دفع ضرر عام(٧٧) » .

قواعد التنسيق(٧٨) والموازنة عند التعارض بين المصلحة الفردية والعامة إبان تصرفات الأفراد في حقوقهم ، او ممارساتهم للحريات العامة ، تحصيلا لمصالحهم الخاصة في الواقع المعاش ، هذه القواعد هي – في الأصل – خطط تشريعية يلتزمها المجتهد ايضاً في استنباطه للأحكام الاجتهادية من مصادرها في ظل الظروف الملابسة للمجتمع والدولة في كل عصر ، فكانت قواعد

التنسيق يلتزمها الحاكم او القضاء ، في الحكم على الوقائع المعروضة ، كما هي قواعد يلتزمها المشرع الاجتهادي في التشريع في انشاء النظم التي تحتاجها الدولة في كافة مرافقها ، سواء بسواء .

هذه القواعد ترسم الخطط التشريعية العملية ، او المنهج التشريعي للاجتهاد العملي في استنباط نظم فرعية من مصادرها ، مما تحتاجه الدولة في مختلف الشؤون من سياسية واقتصادية واجتماعية ، استجابة لما تقتضيه المصلحة العامة واقعاً وعملا في ظل ظروفها الملابسة ، فضلا عن كونها قواعد يحكم على ضوئها بالترجيح بعد الموازنة ، في الوقائع الجزئية نتيجة للتصرفات الفردية .

الأساس الواقعي الذي ينهض عليه هذا الاصل في فلسفة التشريع الاسلامي :

يستند الأصل العام الذي يقضي بتقديم المصلحة العامة على الخاصة عند التعارض ، وعدم امكان التوفيق ، الى ملحظ تشريعي عميق الصلة بالواقع الانساني المعاش ، وهو جدير بالتقدير .

وبيان ذلك : ان تحقيق ما تقتضيه المصلحة العامة، شرط اساسي تتوقف عليه — في الواقع — امكانية الفرد من تحقيق مصالحه الذاتية المباشرة والحالّة ، اذ الفرد ليس بطبيعته منعزلا عن المجتمع ، بل لا يسعه العيش — بحكم كونه كائناً اجتماعياً — الا في وسط اجتماعي ، هذا الوسط الاجتماعي الذي تتوقف عليه حياة الانسان الفرد في تلبية مطالبه، ذو مصلحة عامة، هي بعينها شرط ايضاً تتوقف عليه امكانية الفرد لتحقيق مصالحه ، والتمتع بحقوقه وحرياته على الوجه الكامل الذي يليق بانسانية الانسان .

ويترتب على هذا ، ان مناقضة المصلحة العامة تعود على الفرد نفسه بالضرر المحقق حالا او مآلا ، لانهيار شرط امكانية تمتعه بحقوقه ، بالمناقضة ، فاذا ادرك الأفراد هذه الحقيقة الواقعية في العالم الانساني المعاش ، عن بصيرة ووعي ، الزموا انفسهم تلقائياً برعاية هذا الشرط ، والعمل جدياً على عدم انخرامه او تخلفه ، ليتمكنوا من استيفاء حقوقهم المشروعة على الوجه الأكمل ، اذ لا تحقق لشيء بفوات شرطه الذي يتوقف عليه وجوده ، او صحته او كماله ، دون ان ينتاب ذلك ، او يلزم عنه ، ضرر أو فساد راجح . وهذا من قضايا العقل والدين ، وتنهض به سياسة التشريع الاسلامي التي تقوم بدورها على مقومات ترجع كلها الى استقامة امر المعاش والمعاد ، ومن اهمها قاعدة: « ما لا يتم الواجب الا به ، فهو واجب » وهذا هو « عنصر الواجب » في مفهوم الحق الفردي كما قدمنا ، الأمر الذي يؤول الى المعنى الاجتماعي والانساني في ملاك معناه ، وقوام امره ، كما يؤول الى توفير امكانية تحصيله والتمتع بثمراته ، فالشرط هنا لحفظ الكيان — كما ترى — كيلا يفضى تخلف الشرط الى انتفائه ، والا فلماذا كان تحقق المعنى الاجتماعي في مفهوم الحق الفردي مناط المشروعية في استعماله ؟؟؟!

تهاون الافراد في رعاية المصلحة العامة ، مرده — في الأصل — عدم توافر الوعي الكامل لادراك هاتيك الصلة الوثقى التي وثقها الاسلام بين الحرية الفردية وبين المصلحة العامة ، استجابة للواقع الانساني المعاش ، فضلا عن الأثرة والأنانية :

ليس تهاون الأفراد — إبان ممارستهم لما منحوا من حريات وحقوق — في رعاية المصلحة العامة ، ناجماً عن وعي عميق مدرك للصلة الوثقى المُحْكَمة التي انشأها الاسلام بين المصلحة الخاصة والعامة ، نزولا على مقتضيات

الواقع الانساني ، بل عن غفلة ، ومحدودية ثقافة او تعقل ، او قصور ادراك غالباً ، وقد تغلب الانانيـة والأثرة والجشع احيانا .

هذا ، وتتأثر المصلحة العامة عادة بتغير الظروف ، والظروف بالناس قاتب ، فوجب ملاحظة هذه العوارض ، فيتغير الحكم لذلك بتغير ما تقتضيه المصلحة ، ولا سيما المصلحـة العامة ، وقـد ادرك هـذا المعنى بعض الفقهاء المحدثين ، فعبر عـن ذلك بقوله : « انما ترتبط جميع الاحكام(٧٩) بالمصالح ، اذ الغاية منهـا ، جلب المنافع ، ودرء المفاسد ، حتى ان الرسول ﷺ كان ينهى عن الشيء لمصلحة تقتضيه ، ثم يبيحه ، اذا تغيرت الحال ، وصارت المصلحة في اباحتـه ، فغـاية الشـرع هو المصلحة(٨٠) » .

والذي يفهم من هـذا ، ان « المصلحة » بما هي غاية التشريع ، واساس احكامه ، جملة وتفصيلا ، وعنصـر معقوليته ، فيما يتعلـق بالمعاملات ، يـدل دلالة بينة على مدى وثوق الصلة بين هـذا التشريع ، والواقـع الحيوي المعـاش ، في كل عصـر وبيئـة ، ذلك ، لأن « المصلحة » انما تعني **الحاجات والمطالب** التي يفتقر اليها الانسان الفرد ، والأمة ، والدولة على السـواء ، ولا ريب ان في بنـاء الأحكـام المناسبة على هذه الحاجات والمطالب الحيوية التي تسمى « **مصالح** » استجابة واقعية لها ، وتحقيقاً عمليـاً ، بلا مراء ، والاسلام وضـع قواعـد التنسيق عنـد التعـارض .

واذا كان لنا من تعليق على عبارة الأستاذ الكبير ، فهو وجوب تقييد اطلاق عبارته ، بما لا يمس اصلا قاطعاً في التشريع ، لأن هذا من الأساسيات المحكمات التي لا يجوز تأويلهـا او تغييرها ، لأنها من النظام العام الثابت ، وليكن ما تقرره خاصاً **بالمباحات والحريات العامة**. هذا، وتقييد المباح بالوجوب او المنع، لمصلحة تقتضي ذلك ، جائز بالاجماع ، اذ لولي الأمر ان يوقف العمل بالمباح اذا أفضى استعماله ـ في ظرف معين ـ الى ضرر راجح يمس مصلحة المجتمع، او يوجبه ، ويلغي جانب الترك فيه ، اذا كان في هذا الايجاب تحقيق للصالح العام ، لما قدمنا ان المصلحة العامة واجبة الاعتبار والتقديم على الإباحات الجزئية ، او التصرفات الفردية ، عند التعارض المستحكم ، لسـبب بسيط ومعقول ، هو ان دفـع الضرر اللاحق بالمجتمع من جراء ممارسة بعض الأفراد لحرياتهم ، ارجح مصلحة مما يحصّلون لانفسهم من المصالح الشخصية ، في هـذه الحال ، على تقدير اطلاق حريتهم ، وعدم تقييدهم ، فكان هذا اساس المنع مـن ممارسة الاباحة الفردية .

هذا، وايقاف العمل بالمباح ، هو كما يدل عليه مفهومه ، « **موقوت** » بزوال الظرف الذي ادى الى الضرر العام ، حتى اذا زال المانع عاد الممنوع ، وهـذا هو معنى تغير الأحكام بتغير الأزمان ، اي بتغير الظروف والعوارض الطارئة، وفي هذا المبدأ من المرونة والسعة ما لا يخفى !

ومفاد هـذا ، **ان الفعل المشروع ، يصبح غير مشروع ، اذا افضى الى مآل ممنوع ، وهو الضرر الراجح**(٨١) .

وسبيل ذلك اجراء الموازنة ، مع ضرورة الاستعانـة بعنصـر الخبرة العلميـة المتعلقـة بموضوع الحكم ، كما اسلفنـا .

تحقيق التوازن من اصول العدل في الاسلام، وذلك بـين المصالح والمضار نتيجة لكـل تصرف مشروع في الأصـل .

يجب تحقيق «**التوازن**» بين المنافع والمضار الناتجة عن كل فعل مشروع في الأصل ، تحقيقاً للمصلحة الراجحة ، وهو مـن اصول العدل في الاسـلام .

وعلى هذا ، فما غلب نفعه شرع ، وما غلب ضرره، منع، ولو كان في الأصل مشروعاً، بالنظر الى مآله ، لا بالنظر الى اصله من حيث هو ، لان الحقائق لا تتبدل ، وانما يتبدل الحكم تبعاً لتبدل المآلات بفعل العوارض الطارئة ، وفي هذا من المرونة ما لا ينقضي الاعجاب منه. وليس هذا الاصل مراعى في التشريعات الفردية .

هذا ، واذا تهاون الأفراد في رعاية المصلحة العامة ، او جهة التعاون ــ على حد تعبير الإمام الشاطبي ــ فان على الدولة ان تلزم الافراد بذلك بتشريعاتها الملزمة ، ولو كان ذلك التهاون عن حسن نية ، او سذاجة او قصور ادراك ، وقد صور الرسول ﷺ هذا المعنى في حديث السفينة اروع تصوير ، نرى من الضروري ايراده هنا للتوضيح في صورته المادية الحيوية المجسمة ، مع استخلاص النتائج والثمرات الفقهية والاصولية من منطوق الحديث الشريف وفحواه ، لصلتها الوثيقة بموضوع البحث .

تصوير حي مجسّم للتكافل الاجتماعي الملزم شرعاً في جميع مجالات الحياة ، ومسؤولية المجتمع والدولة عن تصرفات الأفراد في حقوقهم وحرياتهم ، ولو كانت ببواعث حسنة ، اذا ما قصُر نظر الفرد عن ادراك مآل تصرفه في حقه ، غفلةً منه او سذاجة ، او ضيق افق ، القول تصوير حي مجسم للتكافل ينهض به حديث السفينة .

مؤدى الحديث الشريف : « ان قوماً ركبوا سفينة، فاصاب بعضهم اعلاها، وبعضهم اسفلها، وكان الذين في اسفلها ، اذا ارادوا ان يستقوا ، مروا على من فوقهم، فقال احدهم: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ، **ولم نؤذ من فوقنا ، فان اخذوا على يديه نجا ونجوا ، وان تركوه ، هلك وهلكوا جميعاً** » .

ويستنتج من الحديث الشريف ، قواعد تشريعية اصولية تتصل بالنظرية العامة للشريعة الاسلامية ، وما قامت عليه من مفهوم للحق ، والحرية ، ومدى وجوب الاشراف على تصرفات الأفراد ، نوجزها فيما يلي :

اولا : ان الفرد ــ في الحديث الشريف ــ يتصرف **في حقه** ، لقوله : « لو انا خرقنا في **نصيبنا** خرقا » فهو اذن ليس متجاوزا ، ولا معتديا على حق غيره ، وانما يتصرف في حدود نصيبه الخاص ، وفق منطوق الحديث .

ثانيا: حسن نيته في هذا التصرف واضح ، لقوله : « **ولم نؤذ من فوقنا** » وهذا صريح في انتفاء قصد الإضرار لديه ، غير ان حسن النية هنا ، عن غفلة او سذاجة ، او قصور ادراك للعواقب ــ فيما يبدو ــ مما يستوجب الاشراف والتوجيه ثم المنع .

ثالثاً : اتجه قصده الى « **التوفيق** » بين مصلحته الخاصة في الاستقاء ، وبين مصلحة من هم في اعلى السفينة ــ في الوقت نفسه ــ بعدم ايذائهم بالمرور من فوقهم ، بل بنية دفع الضرر عنهم ، ولكنه ــ فيما يبدو ــ اخطأ التقدير ، لعدم تبصره بمآل تصرفه في نصيبه وحقه على هذا الوجه .

رابعاً : التصرف الفردي الساذج ــ دون وعي وتبصر في العواقب ، وفي حدود الحق ــ قد يفضي الى ضرر عام بل وخطير ايضاً ، بما يفيده منطوق الحديث ، اذ قد يتعلق بالمصير ، وهذا ممنوع شرعاً ، ولو كان التصرف في الحق ــ في الأصل ــ جائزاً ومشروعاً ، لقول الإمام الشاطبي : « **وهو منع الجائز ، لئلا يتوسل به الى الممنوع**(٨٢) » وقد انعقد الاجماع على هذا الأصل . ولا ريب ان الحق لم يشرع ، ويمنح لصاحبه شرعاً ، لهذا المآل ، قطعاً ، فكان على النقيض من قصد الشارع .

هذا ، وقد يكون ما يفضي اليه تصرف الأفراد من مصير ، امراً داخلياً او دولياً ، وأياً

ما كان. فهو مآل ممنوع قطعاً يمنع التسبب فيه بنص الحديث الشريف ، إذ المآل هو الأصل في التكييف الشرعي ، كما قدمنا .

خامساً : ان الفرد ينبغي الا يتعنت . او يستبد برايه الناشيء عن خطأ في التقدير ، بزعم انه يتصرف في حقه ، سذاجة وغفلة ودون تبصر بالاضرار التي تلحق مجتمعه الذي يشاركه الحياة، كما يشاركه في وحدة المصير « فان اخذوا على يديه . **نجا ونجوا** ، وان تركوه **هلك وهلكوا جميعا** » .

سادسا : تقييد حرية الأفراد في تصرفاتهم في حقوتهم ، ليس استلاباً لها ، او امتهاناً لهم ، او انتقاصاً من شخصيتهم المعنوية ، كما يظن خطأ ، وسوء تقدير ، او جهلا بحقائق الاسلام ، واصول تشريعه ، وانما هو تقييد اقتضته الضرورة لحمايتهم هم اولا ، وصوناً لكيان مجتمعهم ، ووقاية لهم جميعاً مما عسى ان يؤدي بهم الى سوء المصير، وهذا ما ينهض دليلا قوياً على قيام الصلة الوثقى التي تربط بين الفرد ومجتمعه، **حياة ومصيرا** ، فلا يتصور الانفصال بينهما بحال . فتبين بجلاء ، ان التقييد بالتشريع ليس عبثاً ، ولا تحكما ولا إعناتاً ، ولا استلاباً لحرية ، ولا هضماً لحق ، وانما كان «حماية» واقصاء وتجنيباً للفرد والمجتمع كليهما عن كل تسبب يؤدي بهما الى سوء المآل ، وهذا هو ما ينهض بعنصر « **المعقولية** » في مفهوم «المصلحة» في شرع الاسلام ، وليس في الخروج على مثل هذه « المصالح » معنى معقول يسوغه ، ان لم يكن سفهاً وإجراماً .

سابعاً : الحديث الشريف **باطلاقه** يشمل **التكافل الملزم** في شتى مناحي الحياة : الاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية ، والحربية ، وغيرها ، اذ لم يخصص هذا التكافل بناحية دون اخرى ، لاطلاق النص ، كما يلقي **بالمسؤولية** الدنيوية والأخروية على الكافة « فان **اخذوا** على يديه » فيشمل بعمومه الأمة كلها، وباعتبار أن الدولة تمثل الأمة ، كانت مسؤولة نيابة عنها، وهي عين المسؤولية المقررة في حديث : «الإمام راع ومسؤول عن رعيته » اي عن الأمة بعامة ، والمسؤولية عنهم هي المسؤولية عن مصلحتهم العامة ، بداهة .

ثامناً : بيَّن الحديث ان « **التضاد** » العارض المستحكم بين **الفرد** والمجتمع ، امر لا وجود له في هذا التشريع ، ولا يجيز الاسلام قيامه ، أو التسبب فيه ، بل يوجب دفعه قبل الوقوع ، اتقاء لسوء العاقبة ، لأن دفع الضرر قبل الوقوع اوجب من رفعه وازالته بعد الوقوع ، وقد لا يمكن رفعه في بعض الحالات والظروف ، والا فما معنى نص الحديث « هلَكَ وهلكوا جميعاً » !

« **فالتضاد** » يجب الحيلولة دون وقوعه، بمنع التسبب في احداثه ، **ولو تحت ستار الحق** ، سداً للذريعة ، وهو مبدأ مجمع عليه ، كما قدمنا(٨٣) .

تاسعاً : يجب منع التسبب **ولو بالقوة ، وسلطان الدولة** وهذا مستفاد من نص الحديث : « **فان اخذوا على يديه** » وهو **المنع** إكراهاً ، وذلك حملا له على التكافل الملزم الذي يوجبه وحدة المصير ! .

عاشراً : « عنصر الواجب » في مفهوم الحق الفردي واضح في نص الحديث، **وحكمه**، وهو المعنى الاجتماعي والانساني الذي ضمَّنه الاسلام مفهوم الحق والحرية الفردية ، والا فلم كان « المنع » اكراهاً وبالقوة ؟؟ لوقاية المجتمع بلا ريب !

وهو المعنى الذي تنهض عليه « **الوظيفة الاجتماعية**» للحق في الاسلام، وهذا معنى جديد اتى به الاسلام في مفهوم الحق دون سائر الشرائع . وبيان ذلك :

معنى الجدة في مفهوم الحق والحرية في الاسلام ، منشؤه كون الحق الفردي ، وحق المجتمع ، كليهما معترفاً به في تشريعه ، وعلى قدم المساواة من الاعتبار في غير محل العوارض، والتضاد الطارىء ، وكلاهما يمثلان ((القيمة المحورية)) التي يدور عليها التشريع كله ، احكاماً، وقواعد، ومبادىء، ومقاصد اساسية، دون الغاء لأي منهما ، او تطرف نحو اليمين او اليسار ، وهذا المنطق التشريعي اقتضى كون ((المعنى الاجتماعي)) عنصراً تكوينياً في مفهوم الحق الفردي ، رعاية لحق المجتمع إبان التصرف الفردي في الحق ، وهذا هو معنى التكافل الملزم ، او الوظيفة الاجتماعية للحق والحرية ، وهو ما صوره حديث السفينة أروع تصوير ، وان اخذت التشريعات الوضعية – في عصرنا هذا – تبتعد عن التطرف ، وتقترب من المعنى الجديد الذي جاء به الاسلام على تفاوت فيما بينها .

تتبدى عبقرية التشريع الاسلامي حقاً في انه لم يتجاهل أياً من مكونات الواقع ، من **الفرد او المجتمع** ، لأنه تشريع موضوعي ، وليس ثمرة للارادات الانسانية المتغيرة بما يحركها من نوازع واهواء ، او انفعالات حادة حتى يكون صدى لردود الفعل ، بل هو تنزيل من حكيم حميد، فكل من **الفرد والمجتمع**، ذو حق معتبر، واساسي في هذا التشريع ، وذو مصلحة راجعة الى كل منهما ، ومختصة به ، وليست حصيلة لمصالح الآخر ، غير ان ثمّة صلة وثقى تربط بينهما ، يؤكدها ويعلي من قيمتها واعتبارها ورعايتها ، **وحدة المصير** ، ولا يجوز التصرف من قبل اي منهما ، او ممن يمثلهما ، على نحو يعود على هذه الصلة بالنقض ، لما يفضي اليه ذلك ، من وخيم العواقب ، كما رأينا ، ولهذا تجب رعاية مصلحة كل منهما على سواء ، دون وكس او شطط ، فلا يجيز ان يبغي احدهما على الآخر ، منعاً من الاخلال بمبدأ **((التوازن))** بينهما ، ما امكن ، فلا الفرد يُبخس حقه فيما يملك ، وانما يمنع من **التعسف** فيه ، ولا المجتمع يهضم حقه ، ويُجار عليه فيما يُصلح من شانه ، ويمهد السبيل لازدهاره ورخائه ، وسميته ، عملا بقوله تعالى : « ولا تبخسوا الناس اشياءهم » والاية الكريمة بعمومها ، شاملة لهما معا – كما ترى – مما يدل على ان الاسلام يعتبر الغاء اي منهما ، ظلماً كبيراً ، لان النهي اذا انصب على ما يهدم الحق في العصمة ، وفي المال ، كان للتحريم قطعا ، فلان ينصب على استئصاله جملة ، من باب أولى !

يرشد الى هذا تقسيم الاصوليين الحق الى قسمين : **حق الفرد ، وحق المجتمع**(٨٤) .

هذا ، والإمام مالك – رحمه الله تعالى – ضرب لنا مثلا لذلك ، فهو اذ يقر التسعير الجبري العادل ، مؤيداً لمقاومة « الاحتكار » وكسره ، قد استند الى مبدا وجوب رعاية ((**الحقين**)) معاً ، توفيقا بينهما ، وتحقيقاً لكل من المصلحتين : مصلحة الفرد ، ومصلحة المجتمع على سواء ، والتوفيق – كما نعلم – يرفع التعارض او التضاد بينهما ، وهذان الحقان هما ((**القيمة المحورية**(٨٥))) التي يدور عليها التشريع كله – كما ذكرنا – تجد هذا المعنى ملحوظا في تعليله لوجوب التسعير الجبري العادل، حين تعين وسيلة لرعاية الحقين ، حيث يقول: « ويَمنح البائع ربحا معقولا، **ولا يسوغ** – اي ولي الأمر – له – للبائع المحتكر – **ما يضر بالناس**(٨٦))) .

فرعاية حق البائع ، تتمثل في الربح المعقول ، دون بخس او شطط ، ورعاية حق الناس (المجتمع) تتمثل في سداد حاجاتهم، دون مغالاة او استغلال ، وبذلك يتحقق **((التوازن))** بين الحقين ، وهو قوام العدل في التعامل ، دون افتئات على احدهما، او استغلال للأزمات ، ولو رحنا نحتكم **الى القياس الاولوي** على ما ورد

في السنة الثابتة في هذا الصدد ، لراينا ما يؤكد هذا المعنى بصورة اوضح ، فقد عرضت السنّة قضية الأنصاري مع سَمُرة بن جندب ، حين اشتكى الأول – وهو صاحب البستان – تأذّيه من استطراق سَمُرة بستانه للوصول الى نخلته القائمة فيه، اشتكى ذلك لرسول الله ﷺ فقال – عليه السلام – لصاحب النخلة – – سمرة – : « بِعْهُ نخلتك » فأبى سمرة ، ثم قال – عليه السلام – : « فهبْهُ إياها ، ولك مثلها في الجنة » فابى ، فقال الرسول ﷺ لسمرة صاحب النخلة : « انما انت مضارٌ ، ولا ضَرَرَ ولا ضِرار في الاسلام(٨٧) » فلا احترام اذن للملكية الفردية المضارّة ، اذ لم تشرع في الاسلام لهذا الغرض اصلا ، ويجب استئصال شأفة منشأ الضرر الراجح ، رعاية لحق الغير(٨٨) ، ومنعاً من تعنت المالك اذا أرتكب متن الشطط في المضارة ، والرسول ﷺ هو ولي الأمر في الأمة ، واذا كان هذا هو الحكم بالنسبة لما يقع من الضرر على فرد واحد ، فلأن يكون هذا الحكم عينه بالنسبة للضرر الواقع على المجتمع من باب اولى ، لتقرّر علة الحكم هنا بصورة اشد ، فكان الحكم مترتبا بصورة آكد ، دفعا للضرر الأعظم .

على انا قد قدمنا ، ان **« الصالح العام »** هو الأصل في الاعتبار شرعاً عند التعارض الطارىء المستحكم ، وانه الاطار الذي ينبغي ان تدور في فلكه المصالح الفردية ، او الحريات العامة ، دون انفصال عنه ، او افتئات عليه ، او مناقضة له ، لأنه **« حق الله »** الذي لا يجوز اسقاطه ، او اهماله ، او النزول عنه ، او الاتفاق على خلاف ما يقتضيه ، او بعبارة اخرى لأنه **« من النظام الشرعي العام الثابت »** اجماعاً ، لعظيم خطره ، وشمول نفعه ، على حد تعبير الأصوليين(٨٩) .

وتأسيساً على هذا ، لا يسع مالك الأرض مثلا ان يتركها بورا دون استثمار، تعطيلا لها دون مسوّغ معقول، لأنه ما منح حقا الا ليؤدي واجبا ، ولأن « عنصر الواجب » جوهري في مفهومه – كما قدمنا – ولا سيما اذا كانت الامة – حسب تقرير الخبراء – في حاجة ماسة الى الانتاج ، اقول تركها بورا بدعوى انه حر التصرف في حقه ، بل تتقرر حريته في التصرف في حقه من خلال الصالح العام ، **اذ لا يخلص حقٌ لفرد في شرع الاسلام ، الا ان يكون حق المجتمع متعلقا به، وعنصراً جوهرياً في مفهومه ، فيجبر على ذلك من هذا الوجه ، فكان موقفه « السلبي »** هذا محرما شرعا ، لاخلاله بمبدأ **التكافل الملزم** بينه وبين مجتمعه ، اذ لا يجوز له التخلي عن اداء ما تستلزمه حاجة المجتمع وهو قادر ، وقد بينا ، ان حق المجتمع لا يجوز اهماله، ولا النزول عنه، ولا مخالفة ما يقتضيه، لأنه **« حق الله »** صرفا في حق الفرد ، كما يقول الإمام الشاطبي، وعلى هذا انعقد الاجماع، بدليل قواعد الترجيح المستقرة في الشرع .

وأيضاً ، أساس مشروعية الحق – كما بينا – جلب المصالح ، ودرء المفاسد والأضرار، اتساقا مع **الأصل العام** الذي قام عليه التشريع كله ، فاذا غدا الحق مجلبة للضرر العام ، او وسيلة مفضية اليه في ظرف من الظروف ، فقد عاد على أصل تشريعه بالنقض ، ومناقضة الشرع باطلة ، فما ادى الى ذلك باطل ، فيمنع من التسبب فيه ، فالمناقضة – كما ترى – ليست من الشارع ، وانما هي من فعل المكلف.

وأيضاً ، اهمال استثمار الأرض تضييع للمال مآلاً ، وتضييع المال حرام قطعاً ، بل في ذلك قضاء على **مصارف الزكاة** من هذا المال ، ولا يجوز التسبب في ذلك البتة ، ومن تلك المصارف الفقراء ومرافق الدولة ! والزكاة اصل اعتقادي في وجوب التكافل الاجتماعي الملزم ، فلا يجوز نقضه او العمل على خلاف

ما يقتضيه ، والا تسرب سبب النقض الى اصل الاعتقاد !

هذا ، ولا يَسَعُ مالك الأرض أيضا ان يزرع ما يشاء ويختار من صنوف الحاصلات والثمار ، اذا كانت الأمة قد بلغت بها الحاجة الماسة الى نوع او انواع معينة منه ، سدادا ووفاء لها ، خشية الاعتماد على الدول الأجنبية في تغطيتها بأثمان باهظة ، وفي هذا من الضرر العام ما لا يخفى ، فاذا قضت الخبرة الزراعية او العلمية الاقتصادية بوجوب استثمار نوع معين من الحاصلات او انواع منها ، اشتدت حاجة الأمة اليها ، فلا يسع الزراع مخالفة ولي الأمر في ذلك ، بل يجبر على القيام بواجبه، لأن ما تقضي به القواعد المقررة ، بالنسبة الى ولي الأمر : « **ان تصرفه على الرعية منوط بالمصلحة**(٩٠) ، **اي بمصلحة الأمة** ، ولان جهة « **التعاون** » تشمل كل اولئك ، وعنصر الخبرة العلمية مقوّم اساسي من مقومات العدل في الاسلام ، على ما بينا ، واسقاط حق الأمة ، او التصرف على خلاف ما يقتضيه، محرم شرعا، لاسقاط المعنى الاجتماعي والانساني في مفهوم حق الفرد ، ولأنه « حق الله » – كما بينا – وهو مناط المشروعية، فتسقط هذه المشروعية لانتفاء مناطها ، اذ لا انفصال لحق الفرد عن حق المجتمع ، تكافلا ملزماً شرعاً ، وفي هذا المعنى يقول بعض الفقهاء المحدثين: « والاساس في ذلك ، هو ان الحقوق مهما تكن شخصية ، لا يمكن ان تكون **منفصلة انفصالا** كاملا عن حقوق الناس (المجتمع)(٩١) » .

فتلخص ، ان وجوب استثمار **الأموال** بعامة – لا الأراضي فحسب – حلا للأزمات الاقتصادية – وتوجيه هذا الاستثمار على ضوء ما تقتضيه ظروف المجتمع ، تحقيقاً **للوظيفة الاجتماعية** التي خُلقت الأموال ومنحت لأربابها ، ، **من اجلها** ، امر واجب الأداء شرعاً ، لان المالك مسؤول شرعاً عن اداء تلك **الوظيفة** مسؤوليه دنيوية وأخروية معا ، وولي الأمر مسؤول أيضاً عن **ادائها** ، لأن رعايته للمصلحة العامه ، هي اساس مشروعية ولايته على الأمة وفي هذا يقول بعض الباحثين المحدثين : « اما كيف يكون تنفيذ ولي الأمر لهذا التكليف ، ضرورة القيام باستثمار **الأموال** ، فهذا امر تعالجه السياسة الشرعية في كل بلد اسلامي على ضوء ظروف هذا البلد ، وطبيعة الموارد المعطلة . وتحديد مدة التعطيل التي تجيز تدخل ولي الأمر ، اذ لا بد ان تتفاوت هذه المدة بحسب طبيعة المورد ، من ارض قابلة للزراعة ، او منجم ، او مصنع ، او متجر ، وعلى ضوء الاسباب التي ادت الى هذا التعطيل ، هل كانت مجرد عناد واستكبار من المالك ، او كانت لاسباب قهرية ، لا قِبَلَ له وحده بالتغلب عليها ؟ (٩٢) » .

على ان الأصولي المحقق الإمام الشاطبي قد سبق الى تقرير هذا المعنى بقرون حيث اتى **بالاساس الفقهي** الذي يقوم عليه وجوب استثمار الأموال كافة ، اداء لما لها من **وظيفة اجتماعية** تتصل بمقاصد التشريع الأساسية ، لا بفرع جزئي او حكم تفصيلي فحسب ، ترى هذا الأساس او الأصل الفقهي العام مشاراً اليه في قوله انه : « **من ضروريّ الحفظ خشية الا يَفيِ ، او انْ يَفنى**(٩٣) » .

ومعنى هذا ، ان حفظ المال عن طريق تنميته واستثماره، واقع في مرتبة «**الضروريات**» وهي اعلى مقاصد التشريع اعتباراً ورتبة واهمية، ومن ثم فلا يجوز العمل – ايجاباً او سلباً – على اهدار مقصد من هذه المقاصد الأساسية، للضرر البالغ الذي ينتاب المجتمع ، وقد اشار الى ذلك الإمام الشاطبي معللا باعتبار المآل ، ذلك لأن اهمال تنمية المال يفضي الى احد امرين ، مآلاً، وكلاهما محرم المصير اليه :

احدهما : خشية **الا يفي** المال بحاجات المجتمع المتعددة. فيقع في ازمات اقتصادية حادة.

الثاني : خشية **فناء المال** بالاستهلاك ، اذ ليس ثمة من استثمار للمال، او انتاج يقوم بديلا عن المال المستهلك ، وهذا دمار محقق ، بفناء المال الذي هو قوام المجتمع .

ما المقصود بالمصلحة التي شرع الحق من اجلها ، بحيث يكون تحقيقها اداء لما للحق من وظيفة اجتماعية .

قدمنا آنفا ، ان مبدا التكافل الاجتماعي والاقتصادي والعسكري والسياسي الملزم في التشريع الاسلامي الذي ينهض بالمحافظة على حق الغير في المواقف السلبية والايجابية على السواء ، تنفيذا لمقتضاه في الواقع المعاش ، اقول هذا المبدا يستمد تفسيره من الاصول الاعتقادية الدينية(٩٤) ، والاخلاقية ، فضلا عن الاصول التشريعية ، اذ لا فصل بينها في هذا التشريع . مما ينعكس اثره بالتالي على مفهوم الحق الفردي، فيجعله ذا معنى فردي واجتماعي معاً ، هو اساس وظيفته الاجتماعية ، ومناط المشروعية والعدل فيه، تصرفا واستعمالا ، مما ينأى به عن مفهوم الفردية المطلق ، ويقضي بالتالي على البواعث غير الانسانية ، ويحول دون التسبب في الاضرار بالمصلحة العامة ، ولو عن سذاجة وغفلة بسلطان الدولة ان لم يتم ذلك اختيارا على ما بينا من تصوير ذلك مجسداً في حديث السفينة ، لأن العدل ، والمصلحة العامة ، لا يتركان للارادات الفردية المطلقة !!.

وعلى هذا، فالمصلحة التي شرع الحق من اجلها ، ليست ذاتية فردية مطلقة ايضا ، كالحق تماماً ، وآية ذلك ، انك ترى الاسلام يوجب على الفرد ان يكون متكافلا مع نفسه اولا ، بحيث لا يخل بمعناه في حق نفسه ، ولهذا ، كان **((حق الحياة))** ــ وهو اعظم حقوق الانسان قيمة ، واعلاها شأناً ، واعظمها اثراً ــ ملحوظاً فيه المعنى الاجتماعي ، والديني ، فهو **حق وواجب معا** ، في نظر الاسلام ، فاذا كان من **حق** الانسان ان يحيا ، فان من **واجبه** ان يحيا كذلك ، وهذا « الواجب » اداؤه حق خالص لله تعالى في حياة كل انسان ، لتحقيق « العبودية » لله تعالى اولا : « وما خلقت الجنّ والانس **الا ليعبدون** » وحق للمجتمع الانساني ايضاً، لاتصاله بأمانة التكليف، وعمارة الدنيا ، على مقتضىً النظر الشرعي ، معنى ومقصداً ، وامضاء لسنة الابتلاء التي قام عليها اصل التكليف ، بل الوجود الانساني كله : « تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير، الذي خلق الموت والحياة ، **ليبلوكم** ايكم احسن عملا » .

وعلى هذا ، فالاطلاق في الحريات العامة والحقوق ، في التشريع الاسلامي ، **لا يستقيم مع عنصر التكليف فيه** ، كما ترى .

وبيان ذلك ، ان التكليف اذا كان معناه توجيه الخطاب الى الانسان البالغ العاقل(المكلف) بواجب يطلب اليه اداؤه شرعاً ، ايجاباً او سلباً ، كما اسلفنا ، فان هذا الواجب لا بد ان يقابله « حق » ينشىء سلطة تمكن المكلف من الأداء، والا تعذر النهوض بالتكليف ، ومن هنا قيل : **((لا حق حيث لا واجب))** . والتكاليف اذا اديت ، كانت حقوقاً للغير قطعاً ، فبالتكاليف تصان حقوق الناس بعضهم قِبَل بعض ، ولا مِريْة أن اطلاق الحق او الحرية ، لا يستقيم مع هذا التكليف ، لأنه مقيد به ، وعلى النحو الذي رسم .

حياة الانسان ــ في التشريع الاسلامي ــ ليست حقاً خالصاً له ، بل هي مشوبة بحق الله تعالى ، وحق المجتمع ، تنفيذاً لأمانة التكليف ، وتفسيراً لمعنى استخلافه في الارض :

حق الحياة ــ في الاسلام ــ قائم اساساً على حقائق نفسية عقائدية ، قبل ان يكون

تدبيرا دستوريا او سياسياً ، فكان مظهرا للعقيدة اولا ، وقبل ان يكون منتظماً او مُفرغا في نص دستوري آمر ، ذلك لأن الانسان نفسه، لم يُخلق عبثا ، ولن يترك سدى ، فحقوقه وحرياته كذلك ، لم تمنح له عبثا .

ومن هنا حرم الاسلام **((الانتحار))** وهدد الشرع عليه بأشد العذاب ، فلا يملك الانسان اسقاط حقه في الحياة ، باتلاف نفسه ، او تسليط غيره على هذا الاتلاف ، او تعريضها للتهلكة ، دون مقصد شرعي هو اعلى منها اعتبارا ، كالجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس، لقوله تعالى : « ولا تلقوا بأيديكم الى **التهلكة** » وقوله تعالى: « ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله **الا بالحق** » وقوله تعالى : « من قتل نفساً **بغير نفس** او فساد في الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن احياها ، فكأنما احيا الناس جميعاً » وقوله تعالى : **« ولا تقتلوا انفسكم »** .

فحياة الانسان اذن ، ليست ملكا خالصاً له ، في شريعة الاسلام ، وانما هي ملك لباريها ، قد منحها الانسان حقاً، ليتمكن من اداء رسالة التكليف ، ولا ريب ان ازهاقها عبثاً ، قطع له عن ادائها ، ومناف لمقصد الشارع من منحه حق الحياة اصلاً ، فكان جريمة كبرى ، بدليل لازمها من العقاب الأخروي الشديد(٩٥) .

وفي هذا المعنى ، يقول الامام الشاطبي :

« ونفس المكلف داخلة في هذا الحق – حق الله – اذ ليس له التسليط على نفسه بالاتلاف(٩٦) ».
والانتحار ثابت تحريمه بالسنّة الثابتة .

هذا في النفس ، وكذلك **المال** جارٍ على هذا الأسلوب ، فلا يملك الانسان اتلاف ماله عبثاً ، لأن حق المال ممنوح له شرعاً ، لتمكينه من اداء وظيفته الاجتماعية ، تحقيقاً لمبدأ التكافل ، وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي :

« فاذا كان – المال – في يده ، واراد التصرف فيه واتلافه في غير مقصد شرعي يبيحه الشارع فلا(٩٧) .. » .

واكد هذا المعنى الإمام القرافي ايضاً فيما اذا اراد المالك تضييع ماله بالقائه في البحر ، مثلا . فان الشارع يحجر عليه ، لأن المال خلق عونا له في دنياه وآخرته(٩٨) .. » كما حرّم الاسراف ، اذ كل اسراف ، فيه حقٌ مضيَّع، كما حرم التقتير والاكتناز ، وكل ذلك مخالف للغرض الذي من اجله منح المال للأفراد عن طريق اكتسابه بالطرق المشروعة ، ولأن للمجتمع حقا في هذا المال ، كما بينا آنفا ، هذا مثال لتكافل الانسان مع نفسه في حياته وماله.

– اما بالنسبة لتكافل الانسان مع غيره ، فذلك متوقف على تحديد **معنى المصلحة** التي شرع من اجلها الحق ايضا .

قد يتبادر الى الذهن ، ان المصلحة التي شرع الحق الفردي من اجلها في الاسلام ، هي مجرد المنفعة التي يجنيها صاحب الحق ، ثمرةً مباشرة لتصرفه فيه ، او لاستثماره له ، وممارسته لسلطاته ، وفي جميع الأحوال ، ولكن هذا النظر فردي محض غير سديد ، لأنه مؤذن بالتغاضي عن تأثير اختلاف العوارض والظروف، في مشروعية ممارسة الحق شرعا ، تبعا لما لذلك من مآل ينتاب المجتمع .

وقد اشرنا من قبل ، الى ان هذه **« العوارض »** قد تكون نفسية وارادية ، (بواعث) وقد تكون عوارض خارجية لازمة، وغير ارادية ، (ظروف ملابسة) ومع ذلك ، فان لها في الشرع اثرا في تكييف التصرف بالمشروعية وعدمها ، تبعا لطبيعة تلك العوارض ، ومدى تأثيرها ، نفعا او ضراً ، من خلال النتائج والمآلات(٩٩) .

يوضح هذا ، ان الزواج بالكتابيات **الاجنبيات** مثلا ، مباح في الأصل ، لقوله تعالى

« والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب » اي مباح لهم التزوج بالعفيفات من نساء اهل الكتاب ، لحكمة تاليف قلوبهن ، ولازالة ما عسى ان يعتري قلوب اهل الكتاب عامة من وحشة المخالفة في الدين ، بالمصاهرة ، فضلا عن وجوب البر والإقساط اليهم ، ولكنه قد يصبح حراما وممنوعاً ، لعوارض طارئة خارجية قد يفضي تاثيرها الى عقبى الفساد ، كالتزوج باليهوديات الاسرائيليات مثلا ، في مثل ظروفنا الراهنة ، لما يفضي اليه في ظل هذه العوارض والظروف الحربية مع اسرائيل ، من اضرار عسكرية او سياسية تؤدي بالامة كلها الى سوء المصير. ومعلوم ان التزوج بالكتابيات الأجنبيات — ولا سيما المحاربات منهن — لم يشرع اصلا لهذا المآل الممنوع ، فيغدو هذا الزواج حراما قطعاً بالنظر الى وخيم عواقبه الواقعة او المتوقعة ، ولا سيما بالنسبة الى رجال السلك السياسي والعسكري بوجه خاص ، خشية تاثير هؤلاء النسوة على ازواجهن بانتهاج سياسة معينة معادية لسياسة الدولة ، او خشية تسرب اسرار الدولة عن طريقهن ، بحكم المخالطة الزوجية ، ولو كان قصد مريد الزواج منهن حسنا ، غفلة منه وسذاجة ، وقصر إدراك للعواقب .

هذا ، وقد ادرك الإمام عمر بن الخطاب — رضي الله عنه — ببعد نظره هذا المعنى الاجتماعي في الحرية العامة ، فأرسل الى واليه على فارس ، ابان فتحها ، حذيفة بن اليمان — وكان قد تزوج بكتابية من تلك البلاد — فارسل اليه : « اذا أتاك كتابي هذا فطلّق » !! فرد عليه حذيفة بقوله : « احلال هذا الزواج او حرام ؟ » فقال عمر الخليفة: اني اعلم هذا ، ولكني اخشى الفتنة !! (١٠٠) » وعلى هذا ، فقد تكون « **المصلحة** » مشروعة في الأصل ، وتنطوي على المنفعة التي اقرها الشارع ، ولكن قد يلزم عنها مفاسد واضرار — بفعل الظروف القائمة — مما قد يتصل بالمصلحة العامة ، ويكون صاحبها في غفلة عنها ، فيجب الاشراف على تصرفات الأفراد في حقوقهم ، وتحصيل مصالحهم ، اذ لا تعتبر المصلحة مصلحة شرعا اذا لزم عنها مفسدة تساويها او تزيد عنها !

وفي هذا المعنى يقول الامام الشاطبي : « **ولا مصلحة تتوقع مطلقا مع امكان وقوع مفسدة توازيها ، او تزيد عنها**(١٠١) » وهذا بين في ان كلا من الفرد والمجتمع في كفالة الآخر ، لوثوق الصلة بينهما ، عملاً ومصلحة ومصيرا .

فالمعنى الاجتماعي في مفهوم الحق الفردي في الاسلام الذي يحقق التكافل الاجتماعي عملا ، لربط المشروعية به ، ينبغي الا يسقطه الباعث النفسي للمتصرف، او الظرف الخارجي الملابس، حتى اذا سقط بأي منهما ، لا تغدو « المصلحة » التي شرع من اجلها الحق الفردي معتبرة ، ولو كانت — من حيث ذاتها — منفعة اقرها الشارع في الاصل ، فيمنع التسبب في تحصيلها ابتداء بالتشريع الملزم ، او ترفع وتزال اذا وقعت كما راينا في سياسة الخليفة عمر تجاه واليه على بلاد فارس ابان فتحها ، ولأن « الحكمة » التي شرع حكم التزوج بالكتابيات — وهو الاباحة — لا تتحقق في ظل ظروف الفتح او الحرب هذه غالبا ، لما عسى ان يكون في نفس الزوجة الكتابية الاجنبية من رواسب كراهيتها للعرب والمسلمين ما يدفعها الى الكيد نحوهم ، عن طريق زوجها ، فالذي يتوقع تحققه — في مثل هذه الظروف الراهنة — النقيض من حكمة التشريع ، وهو الضرر العام اللاحق بالدولة ، سياسياً او عسكرياً ، فتمنع ممارسة هذه الحرية على هذا الوجه منعا باتا على النحو الذي راينا من صنيع الخليفة عمر رضي الله عنه . وأيضا ، قد قدمنا ، ان الحكم وحكمة تشريعه **مقترنان** ، نظراً وتطبيقاً ، ولان « الحكمة » روح الحكم ، والغاية المقصودة من اصل تشريعه ، او بعبارة اخرى ، الحكمة هي

مصدر قيمة ما منح الحكم من حق، وسبب حماية ذلك الحق شرعا . فاذا سقطت هذه « الحكمة » في ظرف من الظروف ، وتحت تأثيره ، فلا يشرع الحكم(١٠٢) عند سقوطها ، لأنها الغاية ، ولا يشرع الحكم عند ظن عدم ترتب حكمة تشريعه عليه ، كما أوضحنا من قبل ، فكيف اذا لزم عن تنفيذ الحكم ضرر عام وخطير!! وهذا هو ((المآل)) الذي يكيف الفعل الناشيء عن التصرف الفردي، بالمشروعية وعدمها ، اذ لا يتصور انفصال الفرد عن مجتمعه ، مطلقا ، بل هو ملزم بالتكافل معه، ومسؤول عن كل تصرف يصدر عنه في ضوء مبدأ التكافل هذا ، تحقيقاً للتعاون العملي ، كما اسلفنا .

وايضا ، قد قررنا الأصل المعنوي العام الذي يحكم التصرفات الفردية كافة من خلال مآلاتها في الظروف المحيطة ، مؤداه : « ان كل فعل ـ في الأصل ـ مشروع، يصبح غير مشروع، اذا افضى الى مآل ممنوع(١٠٣) » .

ولا يخفى بعد هذا الذي قدمنا ، ما في اصول هذا التشريع العظيم ، ومنهج الاجتهاد فيه ، مما ينهض بنظريته العامة في الحقوق كافة ، ولا سيما « حقوق الانسان » ما يقيم الدليل البين على خصوبته ، ومرونته ، وقدرته الفائقة على مجابهة كافة الاحتمالات والظروف في كل عصر وبيئة، وامداده اياها بالحكم المناسب على ضوء النتائج المتوقعة والواقعة على نحو يحقق مقاصد التشريع في المجتمع الانساني ، وبما يحفظ ((التوازن)) **بين الفرد والمجتمع** ، ويربطهما معا حياة ومصيرا ، بعد تأصيل حق كل منهما ، تعيمة محورية للتشريع كله وما يستهدفه من مصلحة يختص بها كل منهما ، على سواء ، دون تناقض او تطرف نحو اليمين أو اليسار ، مع العمل وافعا بالمصلحة الراجحة ، عند التعارض المستحكم ، تحقيقا عمليا للتكافل الاجتماعي والسياسي والعسكري والاقتصادي ، لأن كلا منهما في تعامله الآخر على وجه ملزم ، ويصون الاسلام المصلحة العامة كما رأيت تدعيما لها ، ويزيل العوائق التي تعترض سبيل نموها ، وازدهارها ، وتعدمها ، بدليل ترجيحها عند التعارض ، ووقايتها من مآلات تصرفات الافراد قبل الوقوع ، واعتبارها **اقوى صور العدل في التشريع** ، دون افتئات على المصلحة الفردية ، وشخصية الانسان المعنوية، بحفظ حقوقه المادية والمعنوية ، ولكن بمضمونها الاجتماعي والانساني كعنصر جوهري ترتبط به مشروعية التصرف ، وهو معنى جديد اتى به الاسلام في مفهوم حقوق الانسان ، وبما مكن هذا التشريع للمثل العليا ، والقيم الانسانية الخالدة ، توجيها للمجتمع والافراد، بل حلا لهما على الارتقاء اليها، وتحقيقها او الاقتراب منها، حتى لا يُخلد الى الواقع على علاته ، يساعده في ذلك العقيدة النقية الراسخة، منبع الاصول الاخلاقية ، فكان بذلك **مثاليا وواقعيا معا**، وجامعا بين مطالب الجسد والروح، ومصالح الفرد والمجتمع ، وهذه خصائص انفرد بها الاسلام وحده ، فصدقت بذلك قضية كماله وخلوده، ونكتفي بهذا القدر، والله الموفق والهادي الى سواء السبيل .

الدكتور فتحي الدريني

- الدكتور فتحي الدريني ، رئيس قسم العقائد والأديان في كلية الشريعة ـ بجامعة دمشق .
- له من المؤلفات : ١ ـ المناهج الاصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي . ٢ ـ اصول التشريع الاسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي . ٣ ـ الفقه المقارن مع المذاهب . ٤ ـ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده . ٥ ـ نظرية التعسف في استعمال الحق بين الشريعة والقانون . ٦ ـ خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم. ٧ ـ حقوق الابتكار في الفقه الاسلامي المقارن . ٨ ـ النظريات الفقهية .

الحـواشـي :

١ ـ اصول القوانين ـ ص ٦١ وما يليها ـ للاستاذ الدكتورعبد الرزاق السنهوري ، والدكتـور حشمت ابو ستيت ـ اصول القانون ـ ص ١٥٨ و ص ٥٤٢ ـ للدكتور حسن كيرة ٠

٢ ـ ويرى الامام الشاطبي والامام الغزالي ، ان حكمة التشريع هي المهيمن على النص ، تحدد معناه ، وترسم مجال تطبيقه ـ راجع مؤلفنا « الفقه المقارن » ص ٤٨ وما يليها ـ شفاء الغليل ـ ص ٦٠ ـ الامام الغزالي ٠

٣ ـ الموافقات ـ ج ٢ ـ ص ٣٣١ ٠ للامام الشاطبي ٠

٤ ـ المرجع السابق ـ ج ٢ ـ ص ٣٣٣ ٠

٥ ـ يقول صاحب منح الجليـل : والوسيلة لا تشرع عنـدظن عدم ترتب المقصود عليها ـ ج ٢ ـ ص ١٠٢ ـ ص ١٠٣ ٠

٦ ـ الموافقات في اصول الشريعة ـ ج ٢ ـ ص ٣٨٥ ـ ص٣٨٧ ـ هذا ، وخصائص التشريع تنحدر من مقاصده وغاياته٠

٧ ـ الفروق ـ ج ٣ ـ ص ١٧١ ـ ٠

٨ ـ المرجع السابق ٠

٩ ـ ولهذا كانت الجهالة التي لا يمكن استدراكها او ازالتها في الموصى له ، مبطلة للوصية ، اذ لا يمكن معها تنفيذ الوصية، وتحقيق الغاية منها ، من تسليم الموصى به الى الموصى لهالمجهول ، فلا تكون الوصية مفيدة ، وكل تصرف لا يفيد فهو عبث ، والعبث يخل بمقصد الشارع ، وينافي حكمة التشريع ـ الهداية ج ٤ ـ باب الوصايا ٠

١٠ـ المراجع السابقة ٠

١١ـ الموافقات ـ ج ٢ ـ ص ٣٨٥ ٠

١٢ـ وفي هذا اشارة الى ان الاحكام شرعت وسائل لغاياتهـا هي المصالح التي تنهض بحكمـة التشريع ، وهـي روح النص وملاك امره ، وعنصر معقوليته ٠

١٣ـ وهذه هي ثمرة التصرف بسلطات الحق ، ومكنات الاباحةاو الحرية العامة ، وهي مشروعة في الاصل ، لاستنادها الى حق أو حرية عامة ٠

١٥ـ اساطين الفكر السياسي ـ ص ١٨٠ ـ للدكتور شحاته ـ وكتابنا خصائص التشريـع الاسلامي في السياسـة والحكم ـ

١٤ـ اي معتبرة شرعا اذا اتجهت الى تحقيقها ٠

ص ٣٧١ وما يليها ٠

١٦ـ الدخل ، هو الخداع والمكر ، شبهت الآية الكريمة الساسة المخادعين الذين يحملهم مكرهم على ابرام المعاهـدات ، ثم نقضها خيانة وغدرا ، بغية تحقيق مصالحهم الخاصة، او مصالح شعوبهم على حساب مصالح شعوب أخرى ، شبههم بالمراة الحمقاء التي تحكم غزلها أول النهار لتنقضـهآخره ـ والايمان هي العهود والمواثيق ٠

١٧ـ اي اكثر مكاسب ومنافع وغنائم وقوة ، وهذه هـي الغاية من اتخـاذ المعـاهـدات وسيلة تخفي وراءها بواعث الشـر والمكـر ٠

١٨ـ انظر كتابنا : خصائص التشريع الاسلامي في السياسةوالحكم ـ ص ٣٧١ وما يليها ٠

١٩ـ الاحكام السلطانية ـ ص ٥ وما يليها ٠

٢٠ـ المرجع السابق ٠

٢١ـ بقوله تعالى : « ولا يجرمنكم شنان قوم على الا تعدلوا، اعدلوا هو اقرب للتقوى » ٠

٢٢ـ بقوله تعالى : « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فيالدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم، وتقسطوا اليهم»٠

٢٣ـ المستصفى ـ ج ١ ـ ص ٥ ٠

٢٤ـ عقد الامام الشاطبي ـ فصلا لبحث هذا الموضوع في كتابه الموافقات ، واتى بالشواهد والتطبيقات من الكتاب والسنة وعمل الصحابة لتاصيله ـ ج ٣ ص ١٢١ ورد في الحديث« بيع المضطر وشراؤه حرام » وفي الملك « بيع المضطر وشراؤه ربـــا » .

٢٥ـ الموافقات ـ ج ٣ ـ ص ٢٥٧ ـ راجع فيه بحثا فيما عقده الامام الشاطبي تحت عنوان : « الأمر والنهي يتواردان على الفعل ، واحدهما راجع الى جهة الاصل ، والآخر راجع الى جهة التعاون » .

٢٦ـ راجع نظرية الظروف الطارئة في كتابنا «النظريات الفقهية » .

٢٧ـ الفتاوى ـ ج ٣ ـ ص ٨٠ وما يليها .

٢٨ـ راجع بحثا مستفيضا في مقاصد الشريعة للامام الشاطبي ـ الموافقات ـ ج ٢ ـ ص ٢ وما يليها .

٢٩ـ اما العصمة ـ فهي عصمة الانسان في نفسه وماله وعرضه ، واما الحرية ، فهي التحرر من العبودية والخضوع لغير الله وشرعه ، واما المالكية ، فمصدر صناعي يعني كونه مالكا لكافة حقوق الانسان ـ التوضيح ـ ج ٢ ـ ص ١٦٣ ـ صدر الشريعة .

٣٠ـ نصوص الشرع .

٣١ـ الراي من اهله ، وهم العلماء المتخصصـــون ، او ذووالخبـرة العلميـة التي يتوقـف عليهـا اعتبـار المصلحة مبنى للحكم الشرعي .

٣٢ـ وهو المنهج العلمي في الاجتهاد التشريعي لاستنباط الاحكام من اصولها وادلتها ، سواء عن طريق النص او الدلالات.

٣٣ـ التقليد الغاء للعقل ، بل للشخصية العلمية ، وهي في مقابل التصرف العقلي ، والبحث العلمي المبتكر على منهـج منطقي مرسوم .

٣٤ـ المستصفى ـ ج ١ ـ ص ٢ ـ للامام الغزالي .

٣٥ـ تبيين الحقائق ـ ج ٤ ـ ص ١٣٦ ـ الامام الزيلعي .

٣٦ـ الموافقات ـ ج ٤ ـ ص ١٩٦ ـ وما يليها ـ ج ٣ ـ ص٣٥٩ ـ يقول الامام الشاطبي في هذا الصدد أيضا ـ : «الأشياء انما تحل وتحرم ، بمآلاتها » ـ المرجع السابق ـ ويقصد بالاشياء الافعال التي يمارس بها ما يمنحه الحق من سلطات، لا الأشياء المحرمة اصلا .

٣٧ـ في هذا اشارة الى أن الحكم وسيلة لغايته المصلحة التي شرع من اجلها ـ والمقصود بالمصالح الكلية ، المصالح العامة ـ وبالجزئية ، المصالح الخاصة .

٣٨ـ الموافقات ـ ج ٢ ـ ص ٣١٥ ـ وراجع في هذا المعنى ايضا قواعد الاحكام ج ١ ـ ص ٨ ـ للامام بن عبد السلام .

٣٩ـ بقوله تعالى : « يوصيكم الله في اولادكم ، للذكر مثل حظ الانثيين » وهذا نص قاطع صريح لا يحتمل التاويل .

٤٠ـ لقولـه ـ ﷺ : « لا يحتكر الا خاطىء » والخطء هو العصيان الآثم، ولقولهعليه السلام : «من احتكر على المسلمين طعامهم ، كان حقا على الله أن يقعده بمقعد من النار »اي بمكان عظيم من النار ، وهذا العقاب لا يكون الا على جريمة عظمـى .

٤١ـ بيع المسترسل ، هو الذي لا يتمكن من المساومة ، اوهو عديم الخبرة الذي لا يحسن المبايعات ، ، فيغبن ـ فيهـا عادة غبنا غير مالوف .

٤٢ـ بداية المجتهد ـ ج ـ ص ـ وكتابنا الفقه المقارن ـ ص١٨٠ وما يليها .

٤٣ـ القاعدة/الخامسة في الأشباه والنظائر للسيوطي .

٤٤ـ كالاجماع ، والقياس ، وغيرهما من المعايير الاجتهاديـةالمعروفة في اصول الفقه الاسلامي .

٤٥ـ الموافقات ـ ج ٢ ـ ص ٣١٦ .

٤٦ـ الحريات العامة ـ ص ٧٦ ـ للدكتور طعيمة الجرف .

٤٧- بمعنى ان النص قد يفيد اكثر من معنى ، عن طريق منطوقه ، او اشارته ، او علته او مفهومه المخالف ، او عن طريق الاقتضاء واللوازم العقلية ، أو تحكيم مقاصد التشريع الاساسية وما يتبعها .

٤٨- الموافقات - ج ٢ - ص ٣١٦ .

٤٩- وثبت الحق المحمل استثناء في بعض الامور .

٥٠- كقوله عليه السلام : « كل المسلم على المسلم حرام ، دمه ، وماله ، وعرضه » اي الاعتداء على كل اولئك محرم ، وفي تحريم الاعتداء على هذه « العصمة » في وجوهها الثلاثة ، صيانة لحق الانسان في الحياة ، وفي المال، وفي العرض، وكقوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق » . وكقوله تعالى : « ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل » اي تأصيلا لحق الملكية، وصيانة له ، فكان اصلا ثابتا في النظام الاجتماعي والاقتصادي في الاسلام ، ومعلوما من الدين بالضرورة، لقطعية الادلة التي نهضت به ، فكانت الملكية الفردية من الاساسيات المحكمات التي لا تحتمل تاويلا .

٥١- الحريات العامة - ص ١٠ وما يليها - للدكتور عبد الحميد متولي .

٥٢- انظر في هذا الموضوع بحثا مفصلا في مجلة « نهج الاسلام » السنة الثانية - العدد السابع - غرة ربيع الاول - ١٤٠٤ - كانون الثاني - ١٩٨٢ .

٥٣- الحريات العامة - ص ٣٢ - الدكتور طعيمة الجرف - اصول النظم الاجتماعية - ص ٢٢٢ - للدكتور الجمال .

٥٤- الحريات العامة - ص ١٥ وما يليها - الدكتور عبد الحميد متولي .

٥٥- المرجع السابق .

٥٦- وتفسير الآية الكريمة : « ولا يحملنكم بغضكم وكراهيتكم اقوم، وعداوتكم لهم على الا تعدلوا، بل عليكم الاقامة العدل بينهم، لان ذلك اقرب للتقوى ، اي مرضاة الله تعالى .
فالعدل حق انساني مشترك ، لا يعبث بميزانه انفعالات من عداء او مودة او غيرهما .

٥٧- اخذ هذا المعنى من تنكير « حين » للمبالغة .

٥٨- لفقدانها ملكات الفطرة الانسانية .

٥٩- الجامع لاحكام القران - ج ١٩ - ص ١١٩ بتصرف يسير .

٦٠- لقوله تعالى : « انا انزلناه في ليلة القدر ، وما ادراك ما ليلة القدر ، ليلة القدر خير من الف شهر » .

٦١- خلافا لما ذهب اليه الفرديون ، من أن حق الفرد غاية في ذاته ، ويولي صاحبه سلطة التصرف فيه باطلاق ما دام لايجاوز حدوده الموضوعية ، على ما سياتي تفصيله .

٦٢- راجع كتب الاصول في بحث المحكوم فيه ، وقد تضمن بحث الحقوق .

٦٣- ج ٣ - ٢٥٧ - الموافقات - وفيه بحث مطول في جهة التعاون ورعايتها ، بل تقديمها على المصلحة الخاصة عند التعارض المستحكم ، وضرب مثالا لذلك شارحه : « تشريح جثث الاموات لفائدة طب الاحياء » المرجع السابق .

٦٤- الموافقات - ج ٢ ص ٣١٦ - وراجع كتابنا « الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده » الطبعة الثانية - ص ٧١ .

٦٥- سياتي بيان وجه الجدة فيه .

٦٦- يقول الامام الشاطبي : « والاشياء انما تحل وتحرم بمآلاتها » الموافقات ج ٣ - ص ٢٥٨ - ويقول في موضع آخر : « النظر في مآلات الافعال معتبر مقصود شرعا » .

٦٧- المرجع السابق - ج ٤ - ص ١٩٦ وما يليها .

٦٨- المرجع السابق - ج ٣ - ص ٢٥٩ .

- والامام الشاطبي يقصد بقوله : « الاشياء تحل وتحرم بمآلاتها » الاشياء (الافعال) ، التي هي مشروعة في الاصل ، دون الاشياء (الافعال) المحرمة اصلا ، لان هذه لا تحل الا عند الضرورة ، للقاعدة المروفة : « عند الضرورات تباح المحظورات » .

٦٩ـ راجع هذا البحث مفصلا في كتابنا « الفقه المقارن » موضوع الاحتكار ، والتسعير الجبري ٠

٧٠ـ بدليل لازم حكمه شرعا ، وهو التهديد بما هدد به الشارع على الربا ، بل أشد ٠

٧١ـ البدائع ـ ج ٥ ـ ص ١٢٩ ـ الامام الكاساني ـ وراجع أيضا ، تبيين الحقائق ـ ج ٦ ـ ص ٢٧ الامام الزيلعي ـ والفتاوى الهندية ـ ج ٣ ـ ص ٢١٤ ـ وحاشية الدر ـ ج ٥ ـ ص ٢٧٨ ـ لابن عابدين ـ والاختيار ـ ج ٤ ـ ص ٢٣٦ـ للموصللي ـ الخراج ـ ص ١٠٥ ـ لأبي يوسف ٠

٧٢ـ المجتمع الانساني ـ ص ١٩١ ـ للشيخ محمد ابي زهرة ٠٠

٧٣ـ المرجع السابق ـ ص ١٩٠ ٠

٧٤ـ الموافقات ـ ج ٤ ـ ص ١٩٦ ـ وما يليها ٠

٧٥ـ مجلة الأحكام ـ مادة/٢٦ ٠

٧٦ـ الموافقات ـ ج ٤ ـ ص ١٩٦ وما يليها ـ و ج ٢ ـ ص٣٤٨ ـ وج ٢ ص ٣٦٠ ـ وانظر في هذا المعنى أيضا ـ اعلام الموقعين ـ ج ٣ ـ ص ١٣٨ ـ ص ١٣٩ ـ والطرق الحكمية ـ ص ٢٠٢ وص ٣٠٧ ـ لابن القيم ـ وتبيين الحقائق ـ ج ٤ ص ١٩٦ ـ للامام الزيلعي ـ الاشباه والنظائر ـ ص ٧٩ـ للامام السيوطي ـ الأشباه والنظائر مع حاشية الحموي ـ ص ١٢٢ وما يليها ٠

ـ وانظر في اعتبار المآلات ـ الشاطبي ـ ج ٤ ـ ص ١٩٦وما يليها و ج ٢ ـ ص ٣٤٨ ـ و ص ٣٦٠ ـ الامام الشاطبي ـ وانظر أيضا القواعد الفقهية التي تؤصل هذا المعنى في مجلة الأحكام ـ المادة/٢٦ والمادة/٢٧ والمادة/٢٩ ٠

٧٧ـ المادة/٢٦ مجلة الأحكام ٠

٧٨ـ من قواعد التنسيق : « الضرر الأشد يزال بالأخف »مادة/٢٧ ـ وقاعدة : « درء المفاسد مقدم على جلب المصالح » بشرط أن تكون المفسدة راجحة وغالبة ، وقاعدة « يتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع ضرر عام » مادة/٢٦ وقاعدة : « المصلحة العامة مقدمة » الموافقات ـ ج ٤ ـ ص ١٩٦ ـ وما يليها ٠ الامام الشاطبي ـ وانظر أيضا ، أصل اعتبار المآلات ـ الامام الشاطبي ـ الموافقات ـ ج ٤ ص ١٩٦وما يليها ـ وج ٢ ـ ص ٣٦٠ ـ والاشباه والنظائر للسيوطي ـ ص ٧٩ ـ تفسير القرآن ـ ص ٥٦٤ ـ للشيخ شلتوت ـ شيخ الجامع الأزهر سابقا ٠

٧٩ـ والأحكام هي مناشىء الحقوق والحريات ، كما قدمنا ٠

٨٠ـ السياسة الشرعية ـ ص ٦ ـ ص ٧ ـ للشيخ عبد الوهاب خلاف ـ استاذ الشريعة الاسلامية في كلية الحقوق ـ بجامعة القاهرة سابقا ٠

٨١ـ وهذا ما يعرف بمبدأ سد الذرائع وهو ـ كما يقول الامام الشاطبي « منع الجائز ، لئلا يتوسل به الى الممنوع » الموافقات ج ٣ ـ ص ٢٢٠ ٠

٨٢ـ وهو ما يطلق عليه الأصوليون « مبدأ سد الذرائع »وهو أصل مجمع عليه في الجملة ، وليس الخلاف في بعض الفروع التطبيقية مما يبطل قضية الاجماع ٠
الموافقات ـ ج ٣ ـ ص ٢٢٠ ـ وراجع التعليقات في الهامش أيضا ٠

٨٣ـ الموافقات ـ ج ٣ ـ ص ٢٢٠ ـ ص ٢٢١ ـ وانظر في الهامش ٠

٨٤ـ راجع كتب الأصول ـ في باب المحكوم فيه ـ وهو الحق ـ تجدهم يقسمون الحق تقسيما رئيسا الى قسمين : حق العبد ـ أي حق الانسان ـ وحق الله ، وهو حق الأمة ٠
ـ فالنهي عن أكل أموال الناس بالباطل ، وعن سفك الدماء ظلما ، هو نهي تحريم قطعا ، لأنه متعلق بالعصمة في النفس والمال ـ سبل السلام ـ ج ٣ ـ ص ١١٣ ٠

٨٥- نظرية التعسف - ص ٨ - ٩ - الطبعة الثالثة - الكاتب المقال .

٨٦- المنتقى شرح الموطا - ج ٥ - ص ١٥ - ١٧ .

٨٧- الطرق الحكمية - ص ٢٨٩ - لابن قيم الجوزية - قواعد ابن رجب الحنبلي - ص ١٤٠ - جامع العلوم والحكم - ص ٢٣٣ .

٨٨- القواعد - ص ١٤٠ - لابن رجب - الطرق الحكمية - ص ٢٨٩ - وما يليها - لابن القيم - تنقيح الفصول - ص ٢٠٠ - للقرافي - جامع العلوم والحكم - ص ٢٢٣ - لابن رجب .

٨٩- راجع في تفصيل هذا الموضوع كتابنا خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ص ٢٧٤ وكتابنا - نظرية التعسف في استعمال الحق - الطبعة الثالثة - موضوع التضامن من اجل رعاية المصلحة العامة .

٩٠- نص القاعدة العامة : «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة » مادة/ من مجلة الاحكام .

٩١- المجتمع الانساني - ص ١٩٠ - ص ١٩١ - الشيخ ابوزهرة .

٩٢- راجع البحث المقدم الى المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية في الأزهر الشريف : ص ١٢٦ - للمرحوم الدكتور محمد عبد الله العربي .

٩٣- الموافقات - ج ٤ - ص ٥ وما يليها - وراجع ايضا كتابنا : « الفقه المقارن » ص ٦٠٧ .

٩٤- فالزكاة أصل اعتقادي ينهض باصل التكافل الاجتماعي لأنه من اركان الاسلام الخمسة ، كما هو معلوم ، ثم هو اصل تشريعي ملزم أيضا ، لانها تجبى الزاما بسلطان الدولة ، ولهذا قاتل ابو بكر الصديق الخليفة ، المانعين لها .

- على ان للامام ان يفرض في اموال الاغنياء ما يكفي لتحقيق التكافل الاجتماعي اذا لم تف حصيلة الزكاة بذلك ، وليس في بيت المال ما يكفي ، مما يؤكد ان مقصود الشارع هو تحقيق التكافل لا مجرد فرض الزكاة . وأما الاصول الاخلاقية فمن مثل الرحمة ، والولاية ، والايثار ، والفضل والاخوة والنصرة وما اليها .

٩٥- راجع مقالا مستفيضا في هذا المعنى - مجلة نهج الاسلام - العدد الممتاز - السادس - غرة ذي الحجة - سنة ١٤٠١ هـ - تشرين الأول سنة ١٩٨١ - الكاتب هذا المقال .

- وتحريم الانتحار ثابت بالسنة .

٩٦- الموافقات - ج ٢ - ص ٣٢٢ .

٩٧- ج ٣ - ص ٣٣٧ وما يليها .

٩٨- الفروق - ج ٣ - ص ١٤٠ وما يليها .

٩٩- الموافقات - ج ٤ - ص ١٩٦ .

١٠٠- وقد وردت هذه الحادثة في اوثق المصادر الفقهية والتاريخية ، واقدمها ، من مثل كتاب الآثار ص ٧٥ - للامام محمد ابن الحسن الشيباني تلميذ الامام ابي حنيفة النعمان - وتاريخ الطبري - ج ٦ - ص ١٤٧ - وكتاب المغني لابن قدامة - في الفقه الحنبلي - ج ٦ - ص ٥٩٠ - وغير ذلك من المصادر الموثوقة .

١٠١- الموافقات - ج ٣ - ص ٣٥٧ . وراجع ايضا مسلم الثبوت - ج ٢ - ص ٢٦٤ - لابن عبد الشكور .

١٠٢- منح الجليل - ج ٢ - ص ١٠٢ - ص ١٠٣ - قواعد الاحكام - ج ٢ - ص ١٦١ - ص ١٦٢ .

١٠٣- راجع كتابنا : « اصول التشريع الاسلامي ، ومناهج الاجتهاد بالرأي » - ص ١٩ - وما يليها .

ثبت المصادر والمراجع

- الموافقات في اصول الشريعة ـ الشاطبي .
- المنتقى شرح الموطا ـ الباجي .
- البدائع ـ للكاساني .
- فتح القدير على الهداية ـ للكمال بن الهمام .
- المغني ـ لابن قدامة المقدسي .
- الآثار ـ الامام محمد بن الحسن الشيباني .
- منح الجليل . شرح مختصر خليل ـ للشيخ محمد عليش .
- الاحكام السلطانية ـ للماوردي .
- بداية المجتهد ـ لابن رشد .
- جامع العلوم والحكم ـ لابن رجب .
- القواعد ـ لابن رجب .
- اعلام الموقعين ـ لابن القيم .
- الفتاوى ـ لابن تيمية .
- الاختيار ـ للموصلي .
- تاريخ الطبري ـ للطبري .
- المستصفى ـ للغزالي .
- شفاء الغليل ـ للغزالي .
- الفروق ـ للقرافي .
- تنقيح الفصول ـ القرافي .
- التوضيح مع حاشية التلويح ـ لصدر الشريعة .
- مسلم الثبوت ـ لمحب الدين بن عبد الشكور .
- الطرق الحكمية ـ لابن القيم .
- رد المحتار ـ لابن عابدين .
- سبل السلام ـ للصنعاني .
- نيل الأوطار ـ للشوكاني .
- تفسير القرآن ـ الشيخ شلتوت .
- السياسة الشرعية ـ للشيخ عبد الوهاب خلاف .
- قواعد الاحكام ـ العز بن عبد السلام .
- المناهج الاصولية في الاجتهاد بالراي ـ للدكتور فتحي الدريني .
- خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ـ للدكتور فتحي الدريني .
- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ـ للدكتور فتحي الدريني .
- نظرية التعسف في استعمال الحق ـ الدكتور فتحي الدريني .
- النظريات الفقهية ـ للدكتور فتحي الدريني .
- الفقه المقارن ـ للدكتور فتحي الدريني .
- اصول التشريع الاسلامي ـ الدكتور فتحي الدريني .
- المجتمع الانساني ـ الشيخ ابو زهرة .

* * *

المراجع في القانون والسياسة

- اصول القوانين ـ للدكتور عبد الرزاق السنهوري والدكتور حشمت ابو ستيت .
- اصول القانون ـ للدكتور حسين كيرة .
- اصول النظم الاجتماعية ـ الدكتور الجمال .
- النظريات والمذاهب السياسية ـ الدكتور الخشاب .
- الحريات العامة ـ للدكتور عبد الحميد متولي .
- الحريات العامة للدكتور طعيمة الجرف .
- النظريات السياسية ـ الدكتور ثروت بدوي .
- اساطين الفكر السياسي ـ للدكتور شحاته سمعان .

* * *

مصادر التشريع غير المقبولة في الإسلام

د. وهبة الزحيلي

ان مصادر التشريع أو استنباط الأحكام الشرعية من حلال أو حرام بلغت فيما يمكن جمعه من أصول أئمة المذاهب الفقهية نيفا واربعين دليلا أو مصدراً ، وماعدا تلك المصادر لا يقر الاسلام أي مصدر لا يستند الى الشريعة أو الى الوحي الالهي بصفة مباشرة أو غير مباشرة ، فهي في تقدير الشرع مصادر موهومة غير موثوقة لكثرة الخطأ فيها ، أو لعدم صلاحيتها للديمومة والبقاء ، أو لعدم شمولها وعمومها ، أو لتأثر التشريع بناء عليها بأهواء الواضعين ومصالحهم الخاصة، أو بسبب الاخلال أو العبث أو الغض من جانب المصلحة العامة التي ينبغي ان يقوم عليها كل تشريع ، ويمكن الجزم برفض هذه المصادر اجمالا بما نص عليه القرآن الكريم في آيات كثيرة ذات مدلول واحد ، منها :

١ ـ « واذا تتلى عليه آياتنا بيّنات ،قال الذين لا يرجون لقاءنا : ائت بقرآن غير هذا أو بدّله ، قل : ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ، ان أتّبع الا ما يُوحى اليّ ، اني أخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم » (سورة يونس : ١٥) .

٢ ـ « والنجم اذا هوى ، ما ضلّ صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى » (سورة النجم : ١ ـ ٤) .

٣ ـ « أفلم يدّبروا القول ، أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين، أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون ، أم يقولون به جِنّة ، بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون ، ولو اتّبع الحقُ أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن ، بل أتيناهم بذكرهم ، فهم عن ذكرهم معرضون » (سورة المؤمنون : ٦٨ ـ ٧١) .

□ سلطة التشريع العليا في نظام الاسلام :

لا خلاف بين المسلمين في أن مصدر جميع الأحكام التشريعية من أوامر ونواه هو الله تعالى ، لا يشاركه فيه أحد من الناس ، فيما وضع من مبادىء وأصول وتشريعات مفصلة محددة ، وطريق التعرف عليها ما أنزل الله في قرآنه أو أوحى به الى نبيه محمد ﷺ • وفي ذلك ضمان وثيق لحرية الانسان والحفاظ على كرامته ومصالحه وعدم استبداد احد من الناس بمقدراته وأحواله • أما اعطاء سلطة التشريع والأمر لأحد من الناس ، فهو اشراك في ربوبية الله ، ومنازعة في سلطانه المطلق وهيمنته الشاملة ، وطريق يؤدي الى الاستبداد والطغيان والظلم والتعسف ، واهدار حرية الانسان ، والاضرار بمصالحه الخاصة التي لا تصطدم مع المصالح العامة ، والعبث بأحوال الناس ، والأخذ بهم الى طريق الهاوية والضلال والضياع والفساد. كما حصل فعلا في عصر الجاهلية حينما كان يسيطر على الناس في ترتيب أوضاعهم وتنظيم أمورهم واحداث عقائدهم : الوثنية وعبادة الأصنام ، لذا قال النبي ﷺ : « رأيت عمرو بن لحي يجر قصبه ـ أي أمعاءه ـ في النار » لأنه أول من بحر البحيرة ، وسيب السائبة(١)، وسن للعرب عبادة الأصنام ، وغيَّر دين اسماعيل عليه السلام •

وقد أورد القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على استقلال الله تعالى بسلطة التشريع وانشاء الأحكام الشرعية ، مثل قوله تعالى : « **ان الحكم الا لله** » (الأنعام : ٥٧) « **ان الأمر كله لله** » (آل عمران : ١٥٤) « **فالحكم لله العلي الكبير** » (غافر : ١٢) « **وهو خير الحاكمين** » (يونس : ١٠٩) « **وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه ، فاحكم بينهم بما انزل الله ،ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق** » (المائدة : ٤٨) كل هذه النصوص ونحوها تدل على أن السيادة أو الحاكمية لله ، بمعنى انشاء أو وضع الأحكام ، وليس للبشر سلطة التشريع بالمعنى الحقيقي ، وانما يقتصر دور المجتهدين أو المشرعين بالمعنى المجازي على التنظيم والترتيب والتفصيل في اطار التشريع الالهي ، ويكون لهم الحق في الكشف عن أحكام الله وابانتها للناس ، وتعريفهم بضوابطها وقيودها وتوضيح غاياتها ، وافتائهم بما يستجد من القضايا والمسائل في ضوء الروح العامة للشريعة ، بالاهتداء بمقاصد الشريعة ومنهجها في رعاية المصالح العامة ، ودرء المفاسد والمضار وأنواع الأذى عن الناس ،والحرص على تحقيق أصول خمسة وايجادها وبقائها ، والمحافظة عليها من الاعتداء والاضرار ، وتلك الأصول : هي الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسب أو العرض ،والمال •

□ استخلاف الأمة في تنفيذ الشريعة :

ينحصر دور الناس في تنفيذ أحكام الشريعة والاذعان لها واحترامها وتطبيقها ، فالبشر وكلاء عن الله في تبليغ أحكامه وتعليمها وتقريرها ، ورعاية تطبيقها ، وفهم مدلولاتها ، والسير في فلكها ، والتزام منهجها، والتجديد محصور بمراعاة الأعراف والمصالح الطارئة عن طريق سلطة الاجتهاد فيما تدل عليه النصوص ، أو تهدف اليه من تحقيق

غايات ، أو تحد من حدود يلزم السير في نطاقها ، وتنظم الحياة في محورها ٠ والأحكام تفهم بمعنى أوسع من حرفية النص ، وفهمها بعللها ومعانيها ، كما فهمها الصحابة والتابعون رضوان الله عليهم ٠

والأدلة كثيرة على أن الناس وكلاء أوخلفاء عن الله تعالى في الأرض ، منها قوله تعالى : « **واذ قال ربك للملائكة : اني جاعل في الارض خليفة** » (البقرة : ٣٠) واذ ورد النص القرآني دالا على استخلاف بعض الرسل والأنبياء كأحسن مثال ، فان البشر أيضاً من بعدهم هم خلفاء الأرض ، قال تعالى :« **اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح** » (الأعراف : ٦٩) « **ثم جعلناكم خلائف في الارض من بعدهم لننظر كيف تعملون** » (يونس : ١٤) « **وهو الذي جعلكم خلائف الارض ، ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم** » (الأنعام : ١٦٥) ٠

وما على الخليفة أو الوكيل الا أن ينفذ أوامر المستخلف له : « **ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها ، واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** » (النساء : ٥٨) « **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** » (النساء : ٥٩) ٠

وقد حددت هذه الآية الأخيرة مصادر التشريع في الاسلام ، التي تستقي في النهاية من مصدر واحد : وهو الوحي الالهي ، وهذه المصادر هي :

أولا : القرآن الكريم ، وتطبيق ما جاء فيه محقق لطاعة الله تعالى ٠

ثانيا : السنة النبوية الصحيحة المبينة لما جاء من عند الله تعالى ، والعمل بها محقق طاعة الرسول ﷺ ٠

ثالثا : الاجتهاد الجماعي أو اجماع ذوي الفكر المختصين في النظر في شؤون الناس ومصالحهم العامة ، وادراك قضاياهم الدينية أو الدنيوية ، من الحكام والأمراء والعلماء ورؤساء الجند ، وخبراء السياسة والاقتصاد، والاجماع لا بد له من مستند شرعي نصي أو مصلحي يمثل ارادة الأمة العامة ٠

رابعا : الاجتهاد الفردي من قبل العلماء المجتهدين : وهم المؤمنون بالله ورسوله ، العارفون بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها وطرق اثباتها ، ووجوه دلالتها على مدلولاتها، وتشمل طرق استنباط القواعد والأحكام والأنظمة لديهم عدة أصول ، كالقياس والاستحسان والاستصلاح ، والعرف والعادة، وسد الذرائع ، وقول الصحابي ، والاستصحاب ٠

فان برز اختلاف بين الناس أو بين المجتهدين المتخصصين ، عرض الأمر على القواعد العامة والمبادىء التشريعية وروح التشريع المعلومة من القرآن والسنة ، على ألا يتعارض الراي المقول به مع النصوص المحكمة أو الأدلة القطعية ، وهذا تطبيق لقوله تعالى : « **فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلا** » (النساء : ٥٩) ٠

ويتحدد الذين يفصلون في النزاع في صورة هيئة تحكيم أو محكمة دستورية عليا ، يختارهم أولو الأمر ، بالنيابة عن الأمة من العلماء المختصين في موضوع النزاع ، ممن اشتهروا بالعلم والمعرفة ورجاحة العقل والعدالة والتقوى والمروءة ، كما حصل في تحكيم بعض أهل الشورى الذين اختارهم بعض الخلفاء الراشدين وهو عمر بن الخطاب للترشح لمنصب الخلافة ، واتمام البيعة للمرشح من سائر الناس ·

ويؤخذ في التصويت براي الأكثرية او الأغلبية ، عملا براي جماعة من الفقهاء القائلين بأن اتفاق أكثر المجتهدين حجة ، وان لم يكن اجماعاً ؛ لقول النبي ﷺ : « يد الله مع الجماعة » « عليكم بالجماعة » « عليكم بالسواد الأعظم » · هذا ما لم يتبين للامام الأعظم رجحان رأي الأقلية بدليل أوضح أو لمصلحة أنسب ، والا اتبع رأي أهل الشورى وهو معنى « العزم » في آية « **وشاورهم في الأمر** » (آل عمران : ١٥٩) أي مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم ، كما قال النبي ﷺ ، وقال لأبي بكر وعمر : « لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما » ·

□ صاحب الحق في التشريع :

اتضح لنا فيما بيناه أن لا حق لأحد سوى الله في التشريع بالمعنى الحقيقي ، سواء اكان حاكماً ، أو طائفة معينة ، أو الأمة نفسها ؛ لأن اعطاء احدهم صلاحية التشريع يجعله متأثراً بالمصالح والأهواء الخاصة وترك مصلحة الأمة العليا ، بدليل ما أكده القرآن الكريم على ترك الاختصاص التشريعي الأصلي لله ولرسوله ، قال تعالى : « **وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من أمرهم** » (الأحزاب : ٣٦) « **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ، ويسلموا تسليما** » (النساء: ٦٥) « **فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم** » (النور : ٦٣) ·

والتزم الصحابة المهديون هذا الهدي بعد وفاة الرسول الأعظم ﷺ ، فكان ابو بكر الصديق رضي الله عنه اذا ورد عليه الخصوم، او عرض له قضاء عام أو خاص ، نظر في كتاب الله ، فان وجد فيه ما يقضي به قضى به، وان لم يكن في الكتاب وعلم من سنة رسول الله في ذلك الأمر سنة قضى بها ، فان أعياه ان يجد في سنة رسول الله ، جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم ، فان أجمع رأيهم على أمر قضى به ·

وكذلك كان يفعل عمر رضي الله عنه وبقية الصحابة ، واقرهم على هذه الخطة المسلمون · وقد وضع النبي ﷺ لأمته هذه الخطة ، حينما بعث معاذ بن جبل رضي الله عنه قاضياً بالاسلام الى اليمن ، فقال له الرسول : كيف تقضي يا معاذ اذا عرض لك قضاء ؟ قال : اقضي بكتاب الله ، قال : فان لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ، قال : فان لم تجد في سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد برأيي ولا آلو – أي لا أقصر في الاجتهاد – فضرب رسول الله ﷺ على صدره ، وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله · وروى الامام مالك عن علي ، قال : قلت : « يا رسول الله ، الأمر

ينزل بنا لم ينزل فيه القرآن ، ولم تمض فيه منك سنة ؟ فقال : اجمعوا العالمين — أو العابدين — فاجعلوه شورى بينكم ، ولا تقضوا فيه برأي واحد » .

لكن الأمة بما لديها من خبرة واحتكاك بالمجتهدين فيها ، هي التي تختار أولي « الحل والعقد » حسبما تقتضي تطورات الظروف الاجتماعية والاقتصادية ، فتكون ارادتها ممثلة بواسطة هؤلاء العلماء المتخصصين الذين اختارتهم، وقيدتهم بمبادىء الاسلام وأحكامه ، وبالمصالح العامة فيما لا نص ولا اجماع فيه من الأمور الدنيوية والقضايا الاجتماعية المتجددة أو المتطورة .

وهذا يعني أن السيادة الأصلية لله تعالى ، فيجب الرجوع الى تشريعه أمراً ونهياً ، وأما السيادة العملية فهي للأمة باعتبارها التي تعين أهل الحل والعقد ، وحينئذ يجتمع هؤلاء في مكان مخصص لهم ، بدلا من الاجتماع في المسجد ، كما يجتمع أعضاء مجلس الشعب أو مجلس الأمة في الأنظمة الحديثة لمناقشة شؤون المواطنين ، بشرط مراعاة أحكام التشريع الاسلامي وأسسه فيما يصدرون من قوانين .

واذا أصبح المجتهد الذي هو أحد هيئة أهل الحل والعقد خليفة أو وزيراً أو قاضياً ، فله الأخذ باجتهاده فيما لم يصادم اجماع المجتهدين ، ويكون رأيه حينئذ ملزماً بصفته صاحب سلطة .

ويمكن لكل انسان بلوغ درجة الاجتهاد باستجماع شرائطه المقررة أصولياً ، وأهمها معرفة اللغة العربية — لغة القرآن والسنة ، وكيفية استنباط الحكم من مصادره التشريعية، وفهم مقاصد الشريعة ، ويتوصل الى ذلك بالبحث والنظر والتحصيل والممارسة الفعلية للاجتهاد ، حتى تعرفه الأمة وترشحه لتمثيلها .

ومجال الاجتهاد محصور فيما ليس فيه نص قطعي الثبوت والدلالة ، أو الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة أي البداهة كوجوب الصلوات الخمس ، والصيام ، والزكاة ، والحج ، وتحريم جرائم الزنا والسرقة والتلصص (المحاربة أو قطع الطرق) ، وشرب المسكرات ، والقتل ، وتوقيع العقوبات المقررة لها من جلد وقطع وقصاص ونحوها، وتحريم الزواج بالمحارم .

وأما ما يصح فيه الاجتهاد فهو الأحكام التي ورد فيها نص ظني الثبوت والدلالة أو ظني أحدهما ، والأحكام التي لم يرد فيها نص ولا اجماع . وبه يتبين أن التشريعات الصادرة بمقتضى الأنظمة الحديثة التي لا تخالف الاسلام من قبل اللجان المشرعة ، لا تخالف قواعد الاجتهاد في الفقه الاسلامي ، مثل اصدار قوانين تنظيم أجور العمال ، والنقابات ، وعقود التنقيب عن النفط والمعادن ، وقوانين التأمينات الاجتماعية ، وتنظيم استثمارات الأراضي الموات الزراعية، والصيد ، والثروة الشجرية الحراجية ، وتنظيم عقود التعهدات والمقاولات العامة ، ونظام المزاد العلني للمناقصات ونحوها .

والخلاصة : أن الاجتهاد في الشريعة الاسلامية مقصور على استمداد الأحكام الشرعية من مصدرها الالهي ، فهو دستور الأمة ، والحاكم المجتهد هو الذي يجعل اجتهاد الفرد ملزماً باعتماده، لا الأغلبية ، على عكس حال السلطة التشريعية في الدول الحاضرة ، فان لها اصدار ما تشاء من التشريعات من دون أي قيد ، وتأخذ في ذلك بمبدأ الأغلبية ٠

المصادر غير الشرعية :

بناء على ما تقدم لا يقر الاسلام الأخذ بأي مصدر لا يستند الى الشريعة ، أو الى الوحي بصفة مباشرة أو غير مباشرة ٠ وأهم المصادر غير المعترف بها شرعاً هي ما يأتي :

١ ـ التشريع أو العقل : يطلق التشريع عند فقهاء القانون الوضعي على معنيين : أحدهما عام والآخر خاص ٠ أما التشريع بالمعنى العام : فهو وضع القواعد القانونية اللازمة لحكم العلاقات الاجتماعية بين الناس، بصرف النظر عن كون تلك القواعد قد نتجت عن مصدر من مصادر القاعدة القانونية ، أو عن تفسير للقواعد القائمة ٠

أما التشريع بالمعنى الخاص : فهو تعبير عن ارادة السلطة العامة ، قصد به وضع القواعد القانونية ، والزام الناس باحترامها، وهذا المعنى الخاص بكل دولة أكثر شيوعاً من المعنى العام ؛ اذ هو المقصود من لفظ التشريع عند اطلاقه ، والسلطة العامة التي تمارس التشريع قد تكون أفراداً كما في الملكيات المطلقة ، وقد تكون مجلساً او مجالس نيابية تنوب عن الشعب في وضع التشريع ، كما في أغلب نظم الحكومات ، وقد تكون أوسع من ذلك ، بل قد تكون الشعب نفسه عند وضع القانون الأساسي للدولة ، وهو الدستور ٠

وأيا ما كان الأمر ، فان هذه السلطة تعتمد في وضع القانون على نتاج العقل البشري وتفكيره ، كما هو واضح من التعريف ، اذ ينص على ان التشريع تعبير عن ارادة السلطة العامة التي هي فرد أو أفراد من الناس ، واذا فان التشريع قائم على نتاج العقل ، بل هو مرادف له ٠

والعقل المجرد عن الاعتماد على الشرع الالهي لا يعتبر مصدراً من مصادر الفقه الاسلامي عند فقهاء الشريعة الاسلامية؛ لأنه لا يحقق العدالة والمثالية المطلوبتين في القانون ، اذ أن العقول البشرية تتفاوت في ادراكها للأمور، وتختلف مقاييس الخير والشر في نظرها ، ويقصر ادراكها لحقائق الأشياء الغامضة ، ولا تستطيع كشف ما يجيء به المستقبل من أحداث ، كما أنها ليست معصومة من الاندفاع وراء الشهوات والنزوات ٠

ثم ان نتاج العقول لا يقوم على أساس الدين والأخلاق ، فأضحت القوانين التي هي من صنع البشر قاصرة دائماً عن تحقيق العدالة والمصلحة والاستقرار ، وآية ذلك كثرة تغييرها وتبديلها أو تعديلها واصلاح النقص فيها ، بعد زمن قصير من سنّها أو انشائها ٠

وعدم اعتبار العقل (المحض ، بدون الهداية الالهية) مصدراً من مصادر الأحكام في الفقه الاسلامي أمر أجمع عليه فقهاء الشريعة الاسلامية ، فتراهم يقررون

ـ كما بينا ـ أنه «لا حاكم الا الله رب العالمين». ولم يشذ منهم أحد ، حتى فقهاء المعتزلة الذين يقولون : ان العقل يدرك في بعض الأفعال حسناً يجعلها مأموراً بها ، ويترتب على فعلها الثواب ، كالصدق والمروءة والعفو والعدل ، ويدرك في بعض الأفعال قبحاً يجعلها منهياً عنها ، ويترتب على فعلها العقاب ، كالكذب والقتل والظلم وغيرها .

ذلك أن المعتزلة يقولون : ان العقل لاينشىء هذه الأحكام ، ولا يضعها ، وانما المنشىء لها هو الله رب العالمين . وعمل العقل مقصور على معرفة حكم الله تعالى في هذه الأشياء بواسطة ادراك صفات الحسن والقبح الذاتية . فاذا أدرك ما فيها من حسن ، أدرك حكم الله فيها ، فيتعين عليه فعلها . واذا أدرك ما فيها من قبح أدرك حكم الله فيها ، فيتعين عليه تركها . ولا يتعدى عمل العقل معرفة الحكم وادراكه . أما واضع الحكم ذاته ومنشئه فهو الله رب العالمين .

ومع هذا ، فان أهل السنة قد ابطلوا رأي المعتزلة هذا ؛ لأن التجربة الجاهلية بين العرب التي سبقت الاسلام والتي اعتمدوا فيها على وحي عقولهم تعطي الدليل القاطع على خطأ الاعتماد على العقل وحده .

وأما الشيعة الذين اعتمدوا العقل مصدراً رابعاً للاجتهاد ، فانهم حصروه عندهم بامتثال التكليف الشرعي .

ولم يكن للاعتماد على العقل بصفة كونه مصدراً للأحكام من حلال وحرام أي وجود في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام ولا في العصور التالية . أما في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام ، فان ما جاء في الكتاب الكريم من تشريعات وأحكام تفصيلية أو مجملية ، كان وحياً صرفاً من الله تعالى ، بدليل قوله تعالى : « **وانه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين** » (الشعراء : ١٩٢ ـ ١٩٥) وكذلك ما جاء في السنة من أحكام ، فانه وحي أيضاً ، كما ترشد اليه الآية القرآنية : « **ولو تقول علينا بعض الأقاويل ، لأخذنا منه باليمين ، ثم لقطعنا منه الوتين ، فما منكم من أحد عنه حاجزين** » (الحاقة : ٤٤ ـ ٤٧) والذي كان للفكر والعقل في ابان تنزل الوحي هو مجرد تطلع وتأمل وترقب وانتظار لنزول الوحي من الرسول نفسه أو من بعد الصحابة، مثل نزول آيات كفارة الظهار لمعالجة أمل خولة بنت ثعلبة التي ظاهر منها زوجها أي حرمها بتشبيهها باحدى محارمه كامه وأخته : « **قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله ، والله يسمع تحاوركما ، ان الله سميع بصير** » (الآيات : ١ ـ ٤ من سورة المجادلة) ومثل نزول آيات اللعان (الأيمان الخمسة بين الزوجين عند اتهام الزوج امرأته بالزنا ، أو لنفي نسب ولد) : « **والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء الا أنفسهم ، فشهادة أحدهم اربع شهادات بالله ،انه لمن الصادقين** » (سورة النور : ٦ ـ ١٠) نزلت حينما قذف هلال بن أمية امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سحماء . ومثل نزول آية تحريم الخمر تحريماً قاطعاً وهي : « **انما الخمر والميسر ..** » (المائدة : ٩٠ ـ ٩١) في المرحلة الرابعة من مراحل التدرج في تحريم الخمر ، نزلت لقول عمر الذي نزل القرآن مؤيداً لرأيه في بضع وثلاثين مسألة : « اللهم بيّن لنا في الخمر بياناً شافياً » .

وللحد من دور العقل وتساؤل الناس أسئلة ضارة بمصلحة الجماعة في عصر الوحي والرسالة ، نهى القرآن الكريم عن السؤال عن أشياء ، هل هي حرام أم مباحة : « **يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم ، وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ، عفا الله عنها ، والله غفور حليم ،قد سألها قوم من قبلكم ، ثم أصبحوا بها كافرين** » (المائدة : ١٠١ ـ ١٠٢) أي أن الأصل في الأشياء غير المنصوص عليها هو الاباحة ، حماية للمصلحة العامة ، ومنعاً من الاثقال والتشديد على الناس ، وأخذاً بيسر الاسلام وسماحته ، ويكون دور العقل البشري فيما سكت عنه الشرع أو عفا الله عنه ، فهو مجال تحريك العقل واعمال الفكر ، خصوصاً في أمور الدنيا وتنظيم أوضاعها ، لقوله ﷺ ـ فيما رواه مسلم عن عائشة ـ « أنتم أعلم بأمر دنياكم » والقاعدة العامة في المعفو عنه هو الاباحة حتى يكون المنع أو الحظر ٠

وأما بعد عصر الرسول ﷺ ، فان عمل المجتهدين لا يعدو أن يكون كشفاً للأحكام واظهاراً لها ، بتفهم النصوص وتطبيقها ،والقياس عليها ، والاجتهاد في استخراج الأحكام الشرعية منها ، وليس فيه وضع واحداث ، أو ابتكار واختراع للأحكام من عند أنفسهم ، أو انشاء لها بواسطة عقولهم وأفكارهم ؛ لأنهم يستندون الى الكتاب والسنة في كشف هذه الأحكام وبيانها ، ولا يعتمدون على غيرهما بتاتاً ، سواء أكان الاجتهاد جماعياً أم فردياً ٠ غاية الأمر أن الحكم اذا أجمع عليه المجتهدون كان ملزماً للأمة ، ولا يسوغ الاجتهاد فيه بعدئذ ٠ وان كان الحكم قد ثبت باجتهاد فردي ، فليس ملزماً لسائر المجتهدين، وانما هو ملزم للمجتهد الذي رآه ، ولكل من استفتاه من المقلدين ٠ لكن لم يهمل الله عقول هذه الأمة ، فترك لها حرية الاجتهاد ، والبحث عن الحكم الأصلح فيما لا نص عليه ، عن طريق القياس والاستحسان والمصالح المرسلة،ومراعاة الأعراف والعادات ، في ضوء هدي الشريعة ، وانطلاقاً من مبادئها ، وتحركاً في أفق ومدار غاياتها الكبرى ، واطار مقاصدها التشريعية العامة لتنظيم حياة الفرد والجماعة ، أي أن الدين لا يكون الا من عند الله اما بنص قرآني أو حديث نبوي ، وأما الاجتهاد فيما لا نص فيه فهو وضع بشري يسير في فلك الهداية الالهية ٠ وبه يظهر أن سلطة التشريع الأولى في الاسلام هي لله رب العالمين، وللرسول عليه السلام ، باعتبار أنه رسول ومبلّغ وحي الله الى سائر الناس وليست هناك سلطة تشريعية في الاسلام لأحد من الناس فرداً كان أو جماعة ، لما بيناه سابقاً ، ويكون اطلاق اسم التشريع على عمل المجتهدين، واطلاق اسم المشرّع على المجتهد أو ولي الأمر اطلاقاً مجازياً ، لا حقيقياً ٠ ويمكن أن يقوم مقام سلطة التشريع في الاسلام مجلس تخطيط أعلى يعتمد على الشورى ٠

٢ ـ التفويض او العصمة :

التفويض : احالة الحكم الى النبي أو العالم في المسائل والوقائع بما يشاء من غير دليل يستند اليه ، ويكون حكمه صواباً موافقاً حكم الله تعالى، لالهامه الله له ولم يقل بهذا المصدر الا طائفة من الشيعة الامامية ، ولذلك يدّعون العصمة لأئمتهم ؛ لأنهم مفوضون بالحكم من قبل الله تعالى ، وهو قد ألهمهم اياه، فيكون قولهم صواباً موافقاً لحكم الله تعالى.

لكن أهل السنة على اختلاف مذاهبهم ينكرون هذا التفويض ، ولا يعدونه حجة ومصدراً للأحكام ؛ لأن الأحكام انما تتلقى من الله تعالى بواسطة أمين وحيه : جبريل عليه السلام • فهناك تلازم بين النبوة والعصمة ، ولا عصمة لغير نبي بالدليل النقلي والعقلي •

أما الالهام : فيحتمل أن يكون من الله تعالى ، ويحتمل أن يكون من الشيطان ، كما يدل لذلك قوله تعالى : « وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم» (الأنعام : ١٢١) ويحتمل أن يكون من وسوسة النفس وتحديثها، كما يرشد اليه قول الله تعالى : « ولقد خلقنا الانسان ، ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » (سورة ق : ١٦) ومع هذه الاحتمالات لا يكون الالهام حجة •

ومن هذا القبيل ما يراه بعض الصوفية من أن الالهام أو المكاشفة حجة يجب العمل به للمعنى الذي قدمناه ، وهذا باطل كسابقه؛ اذ لا حجة في الالهام أو المكاشفة ؛ لأن صاحب الرسالة (النبي محمد ﷺ) نفسه لا يقول الا عن وحي : « وما ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى » (النجم : ٣ ـ ٤) فالأمة أولى بألا تقول الا عن دليل وبرهان شرعي ، وأما الحكم جزافاً أو بالهوى والطبيعة ، فهو عمل أهل البدعة والضلال •

وربما كان التنديد في القرآن بشعر الشعراء المغالين ، وكراهية انشاد الشعر الفاسد انما هو بسبب الاعتماد على مجرد الالهام الشيطاني الخالي عن القيود والضوابط الشرعية أو العقلية السليمة ، فقال تعالى :« هل أنبئكم على من تنزّل الشياطين ، تنزل على كل أفاك أثيم ، يلقون السمع وأكثرهم كاذبون • والشعراء يتبعهم الغاوون ، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون ، وأنهم يقولون مالا يفعلون ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وذكروا الله كثيرا ، وانتصروا من بعدما ظلموا ، وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون » (الشعراء : ٢٢١ ـ ٢٢٧) •

٣ ـ الاحالة :

الاحالة وتعرف عند القانونيين بالاسناد، ليست من مصادر الفقه الاسلامي بالنسبة الى المسلمين ، بأن يحالوا الى شريعة أو أحكام أخرى تحل محل الشريعة الاسلامي ، وذلك لكمال الشريعة وتمامها بوفاة الرسول ﷺ •

أما بالنسبة الى غير المسلمين من أهل الذمة (أي العهد والضمان والأمان) الذين يقيمون بصفة دائمة في دار الاسلام ، ويعدون من مواطني دار الاسلام ، فان أحكام الاسلام تقضي بعدم التعرض لهم في عباداتهم واقامة شعائر دينهم ؛ لأنا نحن المسلمين أمرنا بتركهم وما يدينون ، وعلى هذا اجماع المسلمين ، اماما وراء ذلك من نظام المعاملات والعقوبات فجمهور الفقهاء على أنهم خاضعون لأحكام الشريعة الاسلامية ، فيتعرض لهم بالزامهم بها اذا خالفوها ، ويقضى بينهم بأحكامها ، أخذاً بمبدأ وحدة القانون والقضاء في داخل الدولة الواحدة •

لكن ذهب أبو حنيفة الى أنه لا يتعرض لهم فيما يقرره أهل دينهم من أحكام المعاملات المدنية والعقود التجارية ، ويقضى بينهم بأحكام دينهم فيها ، الا اذا تعلق بهذه المعاملة حق

أحد من المسلمين ، فانه تطبق أحكام الشريعة الاسلامية في هذه الحالة ، منعاً للضرر عنهم ، كما اذا تزوج غير مسلم ذمّية مطلّقة من مسلم، وهي في عدتها منه ، فانه تطبق أحكام الشريعة الاسلامية في هذه الحالة بالتفريق بينهما ، صيانة لحق المسلم ، ومنعاً لتضرره من تزوج غيره بمطلّقته وهي في العدة (مدة مكث المرأة بعد الطلاق لفترة ثلاثة أشهر أو حدوث العادة الشهرية ثلاث مرات) .

وذهب أصحاب أبي حنيفة الى عدم التعرض لهم ، ولكن يقضى بينهم بأحكام الشريعة الاسلامية المجمع عليها كحرمة التزوج بالأم والأخت والبنت ، والجمع بين أكثر من أربع نسوة . أما الأحكام التي لم يجمع عليها في الشريعة الاسلامية ، فيقضى بينهم بأحكام دينهم فيها .

يظهر من هذا أن أبا حنيفة هو الذي يقول بالاحالة الى شريعة غير المسلمين في دار الاسلام ، فيما لا يتعدى ضرره الى أحد من المسلمين . وان صاحبي هذا الامام وهما أبو يوسف ومحمد يقولان بالاحالة فيما ليس مجمعاً عليه من أحكام الشريعة الاسلامية . لكن هذه الاحالة ليست مصدراً للفقه الاسلامي أو استمداداً له من شرائع أخرى تكمل شريعته، ولكنها وضع اقتضاه التسامح مع أهل الذمة من غير المسلمين ، بأن تترك لهم الحرية في عباداتهم واقامة شعائرهم ، وما يدينون به من أحكام المعاملات. ولا شك بأن هذا التسامح يعد من مفاخر الشريعة الاسلامية . وقد أدى الى نشوء ما يعرف بالامتيازات الأجنبية في عهد الدولة العثمانية . ثم أحست الدول التي كانت خاضعة لهذه الدولة بمدى خطورة وعيوب هذه الامتيازات ، فبادرت بعد الاستقلال الى الغائها ، آخذة بالمبدأ الاسلامي الأكثر اتباعاً بين المذاهب ، والأصوب ، والأسد سياسة ومصلحة ، حينما استغل الأجانب هذه الامتيازات .

ويلاحظ أن الأخذ بمبدأ العرف وشريعة من قبلنا ليس من باب الاحالة ؛ لأن العرف أو شرع من قبلنا ليس شرعاً مستقلا لنا ،وانما بسبب اقرار الشرع الاسلامي الرجوع اليه أحياناً ، لبناء العرف في الغالب على مراعاة الحاجة والمصلحة ، ودفع الحرج والمشقة ، والتيسير في التكاليف الشرعية ، وبشرط عدم مصادمة العرف نصاً شرعياً ، فان صادمه كان عرفاً فاسداً لا يصح الأخذ به . وشرع من قبلنا مردود الى الكتاب أو السنة ، فلا يؤخذ به الا اذا حكاه القرآن أو ورد على لسان النبي ﷺ ، أو نقله مسلم ثقة عدل ، ولم ينسخ في شريعتنا ، كالتي قصها الله سبحانه علينا في قرآنه ، أو وردت على لسان نبيه ﷺ ، من غير انكار ولا اقرار ، مثل آية القصاص :« **وكتبنا عليهم فيها** ـ أي في التوراة ـ **أن النفس بالنفس ، والعين بالعين ، والأنف بالأنف ، والأذن بالأذن ، والسن بالسن ، والجروح قصاص** » (المائدة : ٤٥) ومثل آية قسمة الماء بين النبي صالح عليه السلام من أجل الناقة وبين قومه : « **ونبئهم أن الماء قسمة بينهم، كل شرب محتضر** » (القمر : ٢٨).

٤ ـ القانون الروماني :

زعم بعض المستشرقين أن الفقه الاسلامي قد تأثر بالقانون الروماني ، بل غلا

بعضهم ، فزعم أن القانون الروماني مصدرمن مصادر الفقه الاسلامي ، وقد استند هؤلاء في اثبات دعواهم أو نظريتهم الى شبهتين :

الأولى : أن القانــون الرومانـي سابـقـعلى الفقه الاسلامي في الوجود ، وأن الشريعة الاسلامية قد خلفت القانون الرومانــي فيكثير من البلاد مثل سورية ولبنان وفلسطـين ومصر ٠٠ الخ ٠

الثانية : تشابـه القانون الرومانـيوالفقــه الاسـلامي في بعـض القواعـد والاصطلاحات ، أي يوجد تشابه بـين بعضالقواعد الشرعية، وبعض القواعد الرومانية، كقاعدة « البينة على منادعى ، واليمين علىمن أنكر » فانها واحدة في التشريعين ، وقاعدة الاستصلاح أو المصالح المرسلة ، فانها مبـدأالمنفعة العامة في القانون الروماني ، مما يدل على تأثر الفقه الاسلامي بالقانون الروماني،وهذا التأثر مرّ بمرحلتين :

الأولى : مرحلة التكوين والنشاة في عهدالرسول ﷺ ، حيث كـان للرسول ــ فيمـا زعموا ــ معرفة بالقانون الروماني البيزنطي، حينما سافر الى الشام ٠

الثانية : مرحلة النضج في عهد الصحـابة والتابعين والمجتهدين، حيث تلاقت الشريعة الاسلامية مع القانون الروماني في البلاد التيفتحها المسلمون كالشام ومصر ٠

وهذا كله زعم باطل ؛ لأن مصادر التشريع الاسلامي مستقلـة ، مردهـا الى الارادة الالهية فقط ، ولأن النبي ﷺ كان أمياً لا يقرأولا يكتب ، ولم يكن نبياً حينما جاء تاجـراً الى الشام بمال السيدة خديجة رضي الله عنهافي عهد الشباب ٠ ويلاحظ أن اتهامه بأخـذ الشريعة من القانون البيزنطي شبيه بفريـةأهل الجاهلية الذين كانوا يقولون : انمـا يعلـّمه « جبر » وهو غلام للفاكه بن المغيرة ،وكان نصرانياً فأسلم ، وكان المشـركون اذا سمعوا من النبي ﷺ ما مضى وما هو آت ، معأنه غير قارىء ، قالوا : انما يعلمه جبر ، وهو أعجمي ، فقال تعالى رداً عليهم : « **ولقد نعلمأنهم يقولون : انما يعلـّمه بشر ، لسان الذي يلحدون اليه أعجمي ، وهـذا لسان عـربيمبين** » (النحل : ١٠٣) والمعنى : عجباً لكـم أيها المشركون العرب ، لسان الذي تشـيرونأليه ، وتقولون : انه علـّمه ، لسانه أعجمي ، ولغته أعجمية غير عربية ، وهذا القرآن الذينزل على النبي ﷺ عربي مبين ٠

أما التشابـه بين نظـامين قانونيين فيبعض القواعد ، فلا يدل على أن أحدهما قد أخذ من الآخر أو انه قد تاثر به ، بل يدلعلى ان مجتمعي هذين النظامين قد وصـلا الى درجة واحدة من المدنية والحضارة ٠ وهذاالتشابه في الأحكام القانونية او في غيره مـن النظم المختلفة امر مالوف بين الامم ، لا فرقبين المسلمين والرومان او غيرهم من الامم ، ونجد هذا التشابه واضحا في مجالات الفلسفةونظرياتها ومناحي التفكير عامة ، ولا نستطيع لمجرد هذا التشابه الزعم بان هذه الامة هـيالتي أخذت عن تلك ، فالعقل البشري السليم يتشابه في كثير من الوان التفكير ، ويتشابـهالشعراء والحكماء ، ويكـون ذلك من قبيـل توارد الأفكـار ، دون امكـان اثبات الأخـذوالتقليد او المحاكاة ٠

وأما كون الشريعة الاسلامية قد طبـّقتفي كثير من بلاد الرومان ، وظهور نوع مـن

الاقتباس في التنظيمات الادارية كالدواوين والتقسيمات والمكاييل والموازين ، فلا يدل على أن قواعد الشريعة الأصلية وأحكامها مأخوذة من أنظمة الرومان ؛ لأن استقرار أحكام الشريعة ومعرفة ما نزل به الوحي الالهي سبق فتح هذه البلاد التي انتزعت من الرومان ، ووجود لون من التشابه محصور في نطاق الاجتهاد الذي فرضت عليه الظروف الجديدة أن يتطور وينسجم مع الحاجات ومتطلبات الناس ، وكان على القاضي أو المجتهد اذا عرض عليه نزاع ما ، ولم يجد له حكماً خاصاً في نصوص الشريعة ، أن يوجد حلا ملائماً لهذا النزاع عن طريق الاجتهاد ،مستلهماً روح التشريع الاسلامي العامة ، ومراعياً مصالح الناس • وحينئذ قد يصل الى حل توصل اليه القاضي الروماني ، فتتشابه القاعدتان •

ولكن طرق الوصول الى كلتا القاعدتين مختلفة ، اذ أن كل قاض يلتزم بالرجوع الى أصول تشريعه ، وبمقارنة أصول الاجتهاد بين الشريعة الاسلامية والقانون الروماني ، نجد اختلافا واضحا بين تلك الأصول والنظريات التي يعتمد عليها •

فالتشابه في بعض الأحكام لا يدل اطلاقا على تأثر أحد التشريعين بالآخر ، وقد رفض الفقيه الفرنسي لامبير نظرية ريفيو القائلة بأن قانون الألواح الاثني عشر الروماني قد أخذ عن مجموعة أمازيس المصرية ، بالرغم من التشابه بين كثير من القواعد التي ضمها كلا القانونين. فلا يتصور أن الشريعة الاسلامية ذات المصدر الالهي أخذت بالأولى أحكامها عن القانون البيزنطي ؛ لأن التشابه في بعض الأحكام لا يعني شيئا من ذلك •

وأما القول بأن الشريعة الاسلامية تأثرت بالقانون الروماني وأخذت منه قواعده القانونية ، فهذا يتطلب اثبات أمرين :

اولهما : أنه لم يكن للعرب قانون خاص قبل الاسلام •

ثانيهما : امكان الأخذ والانتقال من القانون الروماني الى الشريعة الاسلامية • لكن التاريخ عاجز عن اثبات هذين الأمرين •

فقد كان للعرب مدنية مزدهرة ونظم خاصة بهم كشفت عنها البحوث الأثرية في القرن التاسع عشر ، وكان يسودهم قانون عرفي قبل الاسلام • ويؤكد ذلك أن القانون البيزنطي الذي كان مطبقاً في الشام لم يصل الى الجزيرة العربية ، ولم يعرفه العرب •

ومن المعلوم أن القرآن الكريم الذي تضمن القواعد القانونية ومثله السنة النبوية كانا يصدران بمناسبة حالات ووقائع تعرض على النبي ﷺ ، ولم يعرف النبي عليه السلام اللغة الرومانية ولا غيرها ؛ لأنه كان أميا ،وبعد وفاته نشأ القياس والاجماع • وأما ما أقره الاسلام من النظم القانونية أو أدخل عليه بعض التعديلات ، فهو من الأنظمة التي كانت سائدة في الجزيرة العربية قبل ظهورها،دون ما عداها ، وقد الغى بعض الأنظمة لتعارضها مع التعاليم والمبادىء الجديدة الاسلامية ذات المصدر الالهي فقط ، فالقواعد القانونية الاسلامية تكونت تدريجياً بمناسبة الحالات الاجتماعية التي كانت تعرض على الرسول ﷺ والتي كانت تتطلب حلا لها •

وادعاء تاثر الشريعة الاسلامية في دورتكوينها بالقانون البيزنطي يتطلب اثبات كون الرسول عليه السلام يعرف أحكام ذلك القانون ، ومن المعلوم أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان اميا ، وأنه نشا في بيئة عربيةخالصة ، وانه لم يغادر الحجاز الا في رحلتين قصيرتين للتجارة ، فكيف يتعرف في تلك الظروف على القانون البيزنطي ، وهو لم يكن نبيا بعد .

ان تاريخ العرب قبل الاسلام وانطواءهم على أنفسهم ، والتدرج في التشريع الاسلامي، وتاريخ حياة الرسول ﷺ يثبت لنا بنحو قاطع بأن الشريعة الاسلامية لم تتاثر عند نشاتها بالقانون الروماني .

وكذلك لم تتاثر الشريعة بعد وفاةالرسول ﷺ بأي قانون آخر ؛ لأن القياس والاجماع اللذين ظهرا بعد الوفاة يتطلبان الاعتماد على أصل تشريعي في النصوص القرآنية أو النبوية ، فالقياس عقد مماثلة بين أمر غير منصوص على حكمه وأمر منصوص فيه على الحكم ، والاجماع يتطلب مستنداً شرعياً من النصوص أو ما يؤول اليها . وان واقع الفتوحات الاسلامية في الشام ومصر والعراق هو الذي أدى الى ظهور حالات اجتماعية جديدة تتطلب حلا ، وقد تصدى لها المجتهدون المسلمون ، ولم يعرف في تاريخ الاجتهاد أصلا أن المجتهدين التمسوا الحلول من غير المسلمين ، بل لم يُجز لهم شرعهم أن يستقوا حكماً من غير المصادر الشرعية المعروفة ، وهي القرآن والسنة والاجماع والقياس ونحوها من مصادر الرأي المردود في النهاية الى هذه الأصول الأربعة .

واما ما قاله « كاروزي » بان القواعد البيزنطية انتقلت الى الاسلام عن طريق ترجمتها الى اللغة السريانية ، فهو غير صحيح بتاتا ؛ لأن هذه الترجمة لم تتم الا في أواخر القرن الثامن الميلادي ، أي بعد تكوين مدرستي أبي حنيفة (٦٩٨ ـ ٧٦٧ م) ومدرسة الامام مالك (٧١٥ ـ ٧٩٥ م) فلا يقال بان فقهاء هاتين المدرستين قد تاثروا بترجمة تلك القواعد .

ولا يمكن القول أيضاً بأن القواعد البيزنطية انتقلت عن طريق الثقافة الاغريقية ؛ لأن مدرسة أهل السنة كانت متغلبة على مدرسة المعتزلة ، والمدرسة الأولى لا تعرف غير فلسفة الاسلام ومبادئه ، وأما المدرسة الثانية التي تاثرت بالفلسفة الاغريقية والفارسية ، فكانت محصورة في علم الكلام أو علم العقائد ، وقد اقتصر تأثرها على استخدام البراهين العقلية والأدلة الفكرية للدفاع عن عقائد الاسلام وفلسفته .

وكذلك لا دليل على أن انتقال القواعد البيزنطية الى الشريعة الاسلامية قد تم عن طريق التشريع الموسوي ؛ لأن هذا التشريع الذي كان سائداً بين يهود يثرب (المدينة) لم يكن له أي دور في تكوين القواعد العرفية التي كانت تسود الجزيرة العربية .

بل ان العرب أنفسهم كانوا أمة أمية ، فلم يتيسر للفقيه المسلم ، الذي وان سمع ببعض القواعد البيزنطية ، أن يستفيد منها؛ لأن ذلك يتطلب معرفة دقيقة بالنظريات

التي قامت عليها تلك القواعد ، ولم لم ينقل تلك القوانين والأنظمة بدلا من صياغتها صياغة اسلامية معروفة لدى الفقهاء المسلمين.

ولو فرضنا أن فقيها عرف القانون البيزنطي ، أو أن أحد الصحابة أو التابعين أو من بعدهم تعلم اللغة الروسية أو السريانية أوالفارسية ، فانه لا يستطيع أخذ حكم شرعي من ذلك القانون ؛ لأن الفقيه المسلم ملزم شرعا بالتقيد بأصول الشريعة الاسلامية ، مقيد في بحثه بالرجوع الى مصادر معينة ، وملتزم في استنباط الأحكام بقواعد تفسيرية محددة، أملتها طبيعة اللغة العربية ، والمسلمات العقلية ، وطبيعة التشريع في القرآن والسنة، مما أدى الى نشوء علم قائم بذاته وهو علم أصول الفقه أي أدلة الاجتهاد والاستنباط ، ذلك العلم الذي لا نجد له الى الآن مثيلا عند الأمم الأخرى .

ويؤكد كل ما ذكر أن أصول الاستنباط ومحتويات الشريعة ، قد تحددت موضوعيا منذ النصف الأول من القرن الهجري الأول ، بحيث أصبحت قواعد بعيدة عن التأثر بأي مصدر أو قانون غير اسلامي .

والخلاصة : لقد نشأت الشريعة الاسلامية (أدلة وأحكاما أو انظمة قانونية) نشأة مستقلة وبعيدة عن التأثر بالقانون البيزنطي، وعن الأخذ من أي شريعة سابقة ، لاندراس الشرائع واختلاطها ، وعدم وجود مصدر موثوق عنها .

□ الدكتور وهبة الزحيلي .

□ له اكثر من عشرين مؤلفا منها : آثار الحرب في الفقه الاسلامي ـ دراسة مقارنة ، ومنها نظرية الضرورة الشرعية ـ دراسة مقارنة ، ومنها نظرية الضمان او احكام المسؤولية المدنية والجنائية ـ دراسة مقارنة ، ومنها نظام الاسلام في العقيدة ونظام الحكم والعلاقات الدولية ومشكلات العالم الاسلامي المعاصر . ومنها الاصول العامة لوحدة الدين الحق . ومنها الوسيط في أصول الفقه الاسلامي ـ جزءان ومنها الفقه الاسلامي وادلته ـ تسع مجلدات في المذاهب الاسلامية مع فهرسه الفبائية للكلمات الاصطلاحية الفقهية في هذه الموسوعة الفقهية .

★ ★ ★

الحـواشـي :

١ ـ رد الله تعالى في قرآنه هذه التشريعات ولم يقبلها من الجاهليين ، فقال : « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ، ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب ، واكثرهم لا يعقلون » (المائدة : ١٠٣) والبحيرة : هي الناقة يبحرون اذنها اي يشقونها شقا واسعا اذا نتجت خمسة ابطن وكان الخامس انثى ، ويجعل درها للاصنام ، فلا يحلبها احد . والسائبة : الناقة التي تسيب لآلهتهم فترعى حيث شاءت ، ولا يحمل عليها ولا يجز صوفها ولا يؤخذ لبنها الا ضيف . والوصيلة : الشاة او الناقة اذا ولدت معا ذكرا وانثى ، فيقولون : وصلت اخاها ، فلم يذبحوا الذكر لآلهتهم كما كانوا يفعلون . والحامي : هو الفحل الذي يولد من ظهره عشرة ابطن ، فيقولون : حمى ظهره ، فلا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى.

رجوع المتهم عن الإقرار الصادر عنه

د. أحمد الحجي الكردي

المخطط العام للبحث

تعريف الاقرار لغة واصطلاحا ·

التكييف الفقهي للاقرار ، والأحكام المترتبة عليه ·

مشروعية الاقرار وحجيته وأدلة ذلك ·

ركن الاقرار ·

شروط صحة الاقرار :

١ ـ العقل والبلوغ ·

٢ ـ القصد والاختيار ·

٣ ـ حرية المقر ·

٤ ـ الجزم في الصيغة ·

٥ ـ معلومية المقَر به ·

٦ ـ معلومية المقِر ·

٧ ـ معلومية المقَر له ·

٨ ـ عدم رد المقَر له للمقَر به ·

٩ ـ تكرار الاقرار ·

الرجوع في الاقرار ووجوهه :

١ ـ الرجوع بصريح القول أو الفعل ·

٢ ـ الاستثناء : حكمه ـ شروطه ·

٣ ـ البيان بعد الاجمال ·

٤ ـ الاضراب ·

٥ ـ انكار الاقرار أو دعوى الكذب أو الخطأ فيه ·

٦ ـ دعوى قضاء الحق الثابت بالاقرار ·

بسم الله الرحمن الرحيم

تعريف الاقرار :

الاقرار في اللغة : الاعتراف والثبات ، يقال أقر بالشيء اذا اعترف به ، وقرره غيره فاقر أي حمله على الاعتراف فاعترف ، وقر الشيء اذا ثبت مكانه ، والاسم القرار ، والاستقرار(١) .

والاقرار في الاصطلاح الفقهي : اخبار المقر بحق عليه للغير ، وهو مقابل للدعوى التي هي : اخبار بحق له على الغير ، فاذا قال : لفلان عليّ كذا كان اقراراً ، واذا قال: لي على فلان كذا كان دعوى(٢) .

التكييف الفقهي للاقرار ، والأحكام المترتبة عليه :(٣)

الاقرار اخبار من وجه ، انشاء من وجه آخر ، والاخبار هو الأقوى ، ذلك أن المقر مخبر بأمر سابق ، ومرتب على نفسه باقراره حكماً والتزاماً ما كان ليلتزمه لولا ذلك الاقرار ، ولهذا فان أحكام الاقرار وآثاره تتعدد بحسب تعدد وجهيه السابقين .

ومن امثلة ذلك :

آ ـ بحسب كونه اخباراً :

١ ـ يصح اقراره بمال مملوك للغير ويلزمه تسليمه الى المقر له اذا ملكه برهة من الزمان ، لنفاذه عليه، ولو كان انشاء لما صح أصلا، لعدم وجود الملك له وقته كبيع الفضولي ، فانه موقوف على خلاف الاقرار هنا .

مثال ذلك ، أن يقر بحرية عبد غيره ثم يشتريه ، فانه يعتق عليه ، ولا يرجع بالثمن على أحد ، وكذلك اقراره بوقفية عقار مملوك لغيره ، فانه اذا اشتراه أو ورثه بعد ذلك صار وقفاً ، ولو كان الاقرار انشاء لما عتق العبد ولا جعل العقار وقفاً ، لعدم الملك عند الاقرار .

٢ ـ اذا أقر بطلاق زوجته أو اعتاق عبده مكرهاً ، لم تطلق زوجته ، ولم يعتق عبده ، ولو كان الاقرار انشاء هنا لطلقت زوجته ولعتق عبده .

٣ ـ اذا أقر المأذون بعين في يده لآخر ، صح اقراره ولزمه تسليمها ، ولو كان انشاء لما صح ، وكذلك اقرار المسلم بخمر لآخر ، أو بنصف داره وهي مشاعة ..

٤ ـ اذا أقرت امرأة بالزوجية لآخر بدون شهود ، صح اقرارها ، ولزمتها الزوجية ولو كان انشاء لما صحت الزوجية ، لانعدام الشهود .

٥ ـ اذا أقر رجل لآخر بشيء معين فليس للمقر له أن يدعي على المقر هذا الشيء المقر به بناء على الاقرار وحده ، لأنه اخبار ، وهو يحتمل الصدق والكذب نعم لو قال: هو ملكي وأقر لي به ، جاز .

ب ـ بحسب كونه انشاء :

١ ـ أقر انسان لآخر بشيء ، فرد المقر له هذا الاقرار ، ثم قبل به بعد ذلك ، بطل الاقرار ، ولو كان اخباراً هنا لصح مطلقاً ، فاذا قبل به ثم رده لم يرتد بالرد ، فاذا أقر له فرده ، ثم أقر له ثانية فقبله ، صح ، لأنه انشاء ، وليس اخباراً هنا .

٢ ـ الاقرار يظهر في حق المقر به فقط دون زوائده المستهلكة ، فلو أقر ببقرة لآخر ، لم يدخل في ذلك ابنها الصغير الملحق بها المستهلك ، ولو ثبت عليه ما أقر به بالبيّنة ، لدخل ابنها تبعالها ، وضمنه للمدعي .

٣ ـ يصح الاقرار بحق كل من يصح منه انشاء هذا الحق ، كالحر المكلف ، والعبد المأذون ، وكذلك الصبي المأذون ، اذا كان اقرارهما فيما أذنا فيه من أعمال التجارة ، ولو كان اخباراً لما صح من المأذونين .

□ مشروعية الاقرار وحجيته :

الاقرار مشروع في الشريعة الاسلامية ، وهو حجة قاطعة قاصرة على نفس المقر في اثبات الحقوق جميعاً ، وكونه قطعي مجاز ، والحقيقة أنه ظني لا قطعي لامكان الكذب فيه ، الا انه لرجحان جانب الصدق فيه رجحاناً كبيراً كان كالقطعي ، فسمي به على سبيل المجاز ، وأعطي حكمه .

والأصل في مشروعية الاقرار الكتاب والسنة والاجماع والمعقول :

آ ـ فاما الكتاب فآيات كثيرة ، منها :

١ ـ قوله تعالى (واذ أخذ الله ميثاق النبيين ... قال أأقررتم واخذتم على ذلكم اصرى ؟ قالوا : أقررنا ، قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين)(٤) .

٢ ـ وقوله تعالى (وآخرون اعترفوا بذنوبهم)(٥) .

٣ ـ وقوله سبحانه (ألست بربكم ؟ قالوا : بلى)(٦) .

٤ ـ وقوله جل من قائل (بل الانسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره)(٧) .

ب ـ وأما السنة ، ففي أحاديث كثيرة منها :(٨)

١ ـ حديث ماعز ، فقد أخذه رسول الله ﷺ باقراره وحدّه حد الرجم .

٢ ـ حديث الغامدية ، فقد أخذها رسول الله ﷺ باقرارها أيضاً ، وحدّها .

٣ ـ قول رسول الله ﷺ لأنيس : (اغد يا أنيس على امرأة هذا ، فان اعترفت فارجمها) .

ج ـ وأما الاجماع ، فان الأئمة والأمة كلها مجمعة على صحة الاقرار والاحتجاج به في مختلف الحقوق من غير نكير ، وقد روى ذلك الجماهير عن الجماهير(٩) .

د ـ وأما المعقول ، فلأن الاقرار اخبار على وجه ينفي عنه التهمة والريبة ، فان العاقل لا يكذب على نفسه كذباً يضر بها ، ولهذا كان الاقرار آكد من البينة ، فان البينة لا تسمع مع الاعتراف ، ولكن مع الانكار فقط(١٠) .

□ ركن الاقرار :(١١)

ركن الاقرار الصيغة التي يتألف منها ويقوم بها ، وهي في الأصل القول الصريح ، كقوله : أقر بأن لفلان عندي ديناً ، أو أقر بأن لفلان لدي ديناً ، أو لفلان عندي أمانة .. ، فلو حذف كلمة (أقر) وكلمة (دين) أو (أمانة) كان اقراراً ضمنياً ، وهو صحيح أيضاً ، كأن يقول : له عليّ ، أو له قبلي ، فانه اقرار بدين لاستعمال ذلك فيه ، لأن عليّ للايجاب ، وقبلي للضمان غالباً ، فاذا وصل بكلامه كلمة وديعة ، أو رهناً .. كان

كما وصل ، لاحتمال كلامه ذلك ، فان فصل بينهما تقرر ديناً، وكان الوصف المفصول رجوعاً في الاقرار ، وهو باطل ـ كما سوف يأتي ـ .

فلو قال : له عندي أو معي أو في بيتي.. كان اقراراً بأمانة ، عملا بالعرف . فان قال : جميع مالي أو ما أملكه له ، أو له مالي ... فهو هبة وليس اقراراً ..

فاذا قال رجل لآخر : لي عليك ألف ، فقال : اتزنها ، أو انتقدها .. فهو اقرار له بها ، لرجوع الضمير اليها، للقاعدة الفقهية الكلية : (السؤال معاد في الجواب)(١٢) ، فكان التقدير : لك عندي تلك فاتزنها .. وذلك في كل جواب لا يصلح للابتداء به مستقلا كاتزنها ، أو غير مستقل كنعم وبلى . فاذا كان يصلح للابتداء ، لم يجعل اقراراً بمضمون السؤال ، سواء أصلح للبناء أيضاً أم لا ، كان يقول له : لي عندك ألف درهم ديناً ، فيقول : لك عندي خمسون درهماً أمانة ، فانه لا يجعل مقراً بالدين ..

وهل ينعقد الاقرار بالاشارة والكتابة والمعاطاة كما ينعقد باللفظ ؟ هذا ما سوف يتضح في مبحث شروط صحة الاقرار .

□ شروط صحة الاقرار :

يشترط لصحة الاقرار باتفاق الفقهاء أن يكون جانب الصدق فيه راجحاً على جانب الكذب ، وذلك مناط الحجية فيه ، لأنه محتمل لهما في الأصل ، ولا يكون كذلك الا اذا توافرت فيه شروط ، وهي :

آ ـ أن يكون المقر عاقلا بالغا :(١٣)

ذلك أن الاقرار تصرف قولي ، وهو باطل من المجنون بالاتفاق لالغاء عبارته أصلا، وكذلك الصغير غير المميز ، وذلك كله لحديث النبي ﷺ (رفع القلم عن ثلاثة : عن الصبي حتى يبلغ ، وعن المجنون حتى يفيق ، وعن النائم حتى يستيقظ)(١٤) .

أما الصبي المميز ، فكذلك اذا كان غير مأذون له بالتجارة من قبل وليه ، لأن الاقرار ضرر محض في حقه ، فلا يصح منه ، فاذا كان مأذوناً له في التجارة ، فقد ذهب بعض الفقهاء منهم أبو حنيفة وأحمد الى صحة اقراره في أمور التجارة لأنه مأذون له فيها ، وذهب الشافعي الى أنه لا يصح اقراره بمال ، للحديث السابق ، وذهب بعض الفقهاء كابي بكر وابن أبي موسى الى أن اقراره في اليسير من أمور التجارة جائز ، دون الكبير منها ، وهو مناسب ، ولا أعتقد أن الحنفية وأحمد يخرجون عن هذا .

ب ـ القصد والاختيار في المقر :

يشترط لصحة الاقرار القصد والاختيار في المقر عند الاقرار ، فيخرج بذلك المكره والنائم والمغمى عليه ، فان اقرارهم باطل ، لحديث النبي ﷺ (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)(١٥) ، وحديثه ﷺ السابق (رفع القلم ..) ثم ان المغمى عليه كالنائم فأعطي حكمه .

أما السكران ، فان كان سكره بغير معصية ، كشربه المسكر مكرهاً أو مضطراً ، لم يصح اقراره ، لعدم القصد ، قياساً له على النائم ، وان كان بمعصية ، فقد ذهب الحنفية والشافعية الى صحة اقراره في الأموال وفي كل ما لا يجوز له الرجوع فيه باقراره ، كالاقرار بالقتل عمداً ، وأخذ المال .. ففي الأول يقتص منه ، وفي الثاني يغرم المال ..

فان كان بما يجوز له الرجوع فيه كالردة ، والحدود التي هي حق الله تعالى ، كالزنى والشرب ، فانه لا يصح .

وذهب الحنبلية الى عدم صحة اقرار

السكران مطلقاً في كل الحقوق ، لعدم قصده ، قياساً على المجنون ، والمغمى عليه ، الا أن ابن قدامة أشار الى أنه يتخرج أن يصح بناء على وقوع طلاقه ، لأن أفعاله تجري مجرى الصاحي(١٦) .

حجة الحنفية والشافعية أنه أوقع نفسه في حال عدم القصد بمعصية ، فيرد عليه عمله ، ولا يجعل ذلك سبيلا الى نعمة الاعفاء من المسؤولية .

وحجة الحنبلية أن رسول الله ﷺ استنكه ما عزا عندما أقر أمامه بالزنا ، وانما فعل ذلك ليعلم أهو سكران أم لا، ولو كان السكران مقبول الاقرار لما احتيج الى تعرف براءته منه(١٧) .

الا ان دليل الحنبلية هنا ضعيف ـ فيما أرى ـ اذا استثنينا الزنا وما يسقط بالرجوع في الاقرار ، وجعلنا دلالة حديث ما عز مقصورة على هذا النوع من الحدود ، كما فعل الحنفية .

جـ ـ حرية المقر :(١٨)

ذهب الفقهاء الى أن اقرار العبد والأمة كالحر من حيث الانعقاد والصحة ، الا أن العبد اذا أقر بمال لم ينفذ اقراره الا بعد عتقه لما فيه من تغريم السيد ، وقد تقدم أن الاقرار حجة قاصرة على نفس المقر ، وكذلك اذا أقر بما يوجب المال كالقتل الخطأ .

فاذا أقر بحد ، صح وأقيم عليه الحد بالاتفاق ، فاذا أقر بما يوجب القصاص ، فقد ذهب الجمهور والحنبلية في أحد قولين الى صحته ونفاذه عليه فوراً كالحدود ، سواء أكان قصاصاً بالنفس أو بما دون النفس ، وذهب الحنبلية في قول آخر الى أن اقراره بما دون النفس صحيح نافذ ، أما اقراره بالقصاص بالنفس فانه يصح الا انه لا ينفذ عليه فوراً ولكن بعد العتق ، لما في تنفيذه فوراً تفويت حق المالك، وهو قول زفر والمزني وداود والطبري .

هذا والسفية كالرقيق هنا ، لأنه ممنوع من التصرف في المال خاصة ، على خلاف الصبي المميز ، فانه ممنوع من المال وغيره ، وكذلك المريض مرض الموت اذا أقر لوارث بمال ، فانه موقوف على اجازة الورثة ، وكذلك اقراره لغير الوارث اذا زاد عن الثلث في قول بعض الفقهاء ، أما ما سوى ذلك فيصبح نافذاً مطلقاً .

د ـ أن يكون بصيغة الجزم : (١٩)

يجب في صيغة الاقرار أن تكون مفيدة معنى الالتزام ، سواء أكان ذلك صريحاً كقوله : لك عندي ، أو في ذمتي .. أو ضمناً بأن قال له : لي عليك ألف ، فقال : انتقدها ، أو اتزنها ، أو أجّلنيها ، فانه اقرار ضمناً ، وكذلك اذا كان الجواب مبهماً ، كان قال له : أليس لي عندك ألف ، فقال : بلى ، أو قال : لي عندك ألف ، فقال نعم ، فانه اقرار بالألف فيهما لأن هذه الألفاظ وضعت للتصديق ، ومنه قوله تعالى : (هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا ؟ قالوا نعم)(٢٠) ، وقوله سبحانه : (ألست بربكم ؟ قالوا بلى)(٢١) ، فاذا اشترى سلعة من آخر كان مقراً ضمناً بملكية البائع لها ، وليس له الادعاء في ملكيتها بغير هذا الشراء بعد ذلك للتناقض(٢٢) .

وهل يشترط في الاقرار أن يكون باللفظ فقط ، ولا يصح بالاشارة المفهومة ، والكتابة المرسومة المستبينة ، أو المعاطاة ؟

والجواب أن الاقرار تصرف قولي ، فيصح بكل ما تصح به التصرفات القولية الأخرى ، فيصح بالكلام مطلقا ، ويصح بالاشارة المفهومة عند العجز عن الكلام ،

وكذلك بالكتابة المرسومة المستبينة والمعاطاة، شأنه في ذلك شأن البيع والاجارة ....

فلو قال له : لي عندك ألف ، فأشار برأسه موافقاً ، كان اقراراً اذا كان عاجزاً عن الكلام ، فاذا كان قادراً عليه لم يكن اقراراً لعدم الاعتداد بالاشارة مع القدرة على القول في كل التصرفات القولية ، فكذلك الاقرار ، أما الكتابة فيصح الاقرار بها عند العجز عن القول عند الحنفية والشافعية ، فاذا قدر على القول لم يصح الاقرار بها ، وذهب الحنبلية الى أن الكتابة كالقول ، تصح بها التصرفات القولية مع القدرة على القول ومع العجز عنه على سواء(٢٣) .

فاذا قال له : لي عندك ألف ، فدفعها له ، كان مقراً بها ، وليس له استرجاعها ، لأنه اقرار بالتعاطي ، وهو صحيح .

هذا كله في غير الحدود ، أما الحدود فكذلك عند الشافعي، وأبي ثور، وابن المنذر، وهو قول ابن القاسم من المالكية ، وقول القاضي من الحنبلية .

وذهب الحنفية الى أن اشارة الأخرس في الحدود لاتقبل مطلقاً، لأنها تحتمل شيئاً آخر معه ، فكان ذلك شبهة يدرأ بها الحد(٢٤) ، لأنها مما يندرىء بالشبهات ، بخلاف الأموال وما اليها .

هـ ـ معلومية المقر به :(٢٥)

ذهب الفقهاء الى أنه اذا أقر بحق معلوم واضح صح ، ولزمه ما أقر به ، كأن يقول : لفلان عليّ ألف درهم ، فان أقر بمجهول فقال : لفلان عليّ مال ، ولم يحدد المال ، أو بما فيه نوع جهالة ، كان قال : لفلان عليّ ألف ولم يبين جنسها ونوعها وصفتها ، صح أيضا ، ووجب عليه البيان ، وقبل منه بيمينه أقل ما ينصرف اليه اقراره ان ادعى المقَر له أكثر من ذلك ولا بيّنة له . فاذا اقر فقال : عليّ مال لفلان ، لم يصدق بما دون درهم ، فاذا قال : عليّ لفلان مال عظيم ، لم يصدق بما دون نصاب الزكاة ..

هذا اذا لم يبين في اقراره سبباً لما أقرّ به مما تضره الجهالة وتفسده ، فان بين ذلك ، بأن قال : لفلان عندي مال قيمة شيء اشتريته منه ، أو استأجرته منه ، لم يصح اقراره ، لأن البيع والاجارة مما تفسده الجهالة ، فلا يطالب بشيء هنا .

فاذا أقر بمجهول وامتنع عن تفسيره ، حبس حتى يفسر ما أقر به ، لدى الجمهور ، وذهب القاضي من الحنبلية الى أنه يجعل ناكلا ، ويؤمر المقَر له بالبيان ، فان بين شيئا فصدقه المقر ثبت ، وان كذبه وامتنع من البيان قيلَ له : ان بينت والا جعلناك ناكلا وقضينا عليك ، وهو قول أصحاب الشافعي ، الا انهم قالوا : يقال له : ان بينت والا حلفنا المقَر له على ما يدعي به وأوجبناه عليك ، فان فعل ، والا حلفنا المقر له ، وأوجبناه على المقر(٢٦) .

فاذا أقر بمجهول ثم بينه بما لا يحتمله اللفظ ، لم يقبل منه ذلك ، وعُد رجوعاً عن الاقرار ، وذلك مثل أن يقول : لك عندي مال ، ثم يبين بأنه ميتة ، فانه لا يقبل منه ، وسوف يأتي مزيد تفصيل له في مبحث الرجوع عن الاقرار .

و ـ معلوميّة المُقِر :(٢٧)

يشترط لصحة الاقرار معلومية المقر ، فاذا قال لثالث : لك على أحدنا ألف ، لم يصح الاقرار ، ذلك أنه لا يصح على الثاني لأن الاقرار حجة قاصرة لا تتعدى غير المقر ،

ولا يصـح على المقـر نفسـه ، لعدم الجـزم بالالتزام ، وهو شرط صحـة الاقرار كمـا تقـدم •

ز ـ معلوميّة المقرّ له :(٢٨)

اذا كان المقر له مجهولا جهالة فاحشة لم يصح الاقرار ، لعدم المطالب أصلا ، مثل أن يقول : لواحد من الناس عندي مئة درهم •

فاذا كانت الجهالة في المقر له غير فاحشة، كأن قال : لأحد هذين عندي مئة درهم ، فانه يصح، الا أنه لا يجبر على البيان عند الحنفية، ويجبر عليه عند الحنبلية ، الا انه يؤمر عند الحنفية بالتذكر ان ادعى النسيان •

وزاد بعض الحنفية أنه يحلف لكـل من المقر لهما اذا ادعيا عليه ، فان حلف لهما لـم يلزمه شيء ، وان حلف لواحد منهما ونكـل للآخر ، لزمه ما أقر به للآخر ، وان نكل لهما، قضي عليه بما أقر به لهما مناصفة •

هذا كله اذا لم يتفـق المقر لهما علـى اقتسام المقر به ، والا لزمه ما أقر به ، وقسم بينهما على ما اتفقـا عليـه ، وهـو قـول أبي يوسف ومحمد من الحنفية •

ح ـ عدم رد المقر له للاقرار :

لم يشترط الفقهاء لصحة الاقرارقبول المقر له للاقرار ، الا انهم صرحوا بأن الاقرار بالمال مما يرتد برد المقر له ، لأن المقرر في القواعـد العامة أنه لا يدخل شـيء في ملك أحد بغـير رضاه الا الميراث •

وعلى هذا اذا أقر انسان لآخر بمال أو حق فرده أو كذّب المقر في ذلك ، بطل الاقرار، واستثنى الحنفية من ذلك مسائل ستأ قالوا ان الاقرار فيها لا يبطل بالرد ، وزاد بعضهم فيها مسألتين فكانت ثمانيا ، وهي : الاقرار بالحرية ، والنسب ، وولاء العتاقة ، والوقف ، والطلاق ، والرق ، والارث ، والنكاح ، فان هذه مما يصح الاقرار بها ولا يرتد برد المقـر له ، وذلك لتعلق حق الشرع بها، ولأن الشارع يتشوف الى اثباتها ، وقد وجد ذلك بالاقرار، فلا يبطل بعد ذلك برد المقّر له ••

فاذا صدّق المقّر له المقـر في اقراره ثم كذّبه بعد ذلك ، فلا قيمة لهذا التكـذيب ، والاقرار ماض على صحته •

أما اذا كذبه ثم صدقه بعد ذلك ، فقد ذهب الحنبلية الى أن المقّر به يُدفع للمقـر له ، لأنه يدّعيه ولا منازع له ، هذا ما لـم يرجع المقر عن اقراره ، فاذا رجع عن اقراره، بقي المقّر به في يده بيمينه ، ولا قيمة لرجوع المقّر له في تكذيبه بعده •

وذهب الحنفية الى أنه اذا رد الاقرار بطل، فاذا صدقه بعد ذلك لم يرجع الى الصحة مطلقاً ، الا في المسائل الثماني المتقدمة ، لعدم عمل الرد فيها ، الا أن يعيـد المقـر اقـراره ثانية فيصدقه المقّر له ، فيجوز ، لأنه اقرار جـديـد(٢٩) •

فاذا أقر على نفسه بالزنا بامرأة معينة، فكذبته ، فانه يحد عند الحنبلية والشافعية ، دون المرأة ، وذهب الحنفية الى سقوط الحد عنهما للشبهة(٣٠) •

ط ـ أن لا يكذب الظاهر المقِر :

فان الاقرار اخبار كما سـبق ، وهو في الأصل يحتمـل الصدق والكـذب ، الا انـه رجح فيه جانب الصدق رجحاناً بيّنا ، وقلت التهمة ، لما فيه من الزام نفسه بما لم يلزمه بغير اقـراره ، وهـذا الرجحـان هو مستنـد الحجية فيه ـ كما تقدم ـ فان ظهر كذبه لم يعد فيه حجة ، لعدم رجحان الصـدق ، بـل

لرجحان الكذب الذي يشهد له الظاهر ، كان يقر لفلان بأنه ابنه وهو أكبر منه سنا ، أو يقر بالزنا وهو مجبوب ، فان اقراره فاسد في ذلك كله ، لتكذيب الظاهر له ·(٣١) ·

ي ـ تكرار الاقــرار :

اتفق الفقهاء على أن الاقرار حجــة في الدعاوي المدنية جميعاً ولو كان مرة واحدة ، فلا يشترط فيه التكرار عندهم بالاتفاق ، أمــا الدعاوى الجزائية فقــد ذهب المالكيــة والشافعية الى الاكتفــاء فيها بالاقــرار مرة واحدة أيضاً ، وخالف بعض الفقهاء في الزنا والسرقة خاصة ·

فذهب الحنفية والحنبلية ، الى أن حد الزنا لا يقام بالاقــرار الا اذا تكــرر أربــع مرات في أربعة مجالس ، وكذلك حد السرقة، فقد ذهب الحنبلية وأبو يوســف وزفر مــن الحنفية ، الى أنه لا يثبت بالاقــرار الا اذا تكرر مرتين ، وذهب الجمهور وفيهم أبو حنيفة ومحمد من الحنفية الى أنه يقام بالاقرار مرة واحــدة(٣٢) ·

☐ الرجوع عن الاقرار :

اذا أقر انسان لآخر بمال أو حــق ·· عليه ، وكان الاقــرار مستوفياً لشروطــه ، لزمه ما أقر به ، وكان للمقر له مطالبته به ، فاذا رجع المقر عن اقراره بعد ذلك ، فهــل يبطل اقــراره ، ويســقط حــق المقر لــه في المطــالبــة ؟

الحكم يختلف باختلاف طريق الرجــوع ونوعه ، فهو اما أن يكون صريحاً كقوله رجعت عن اقراري أو كذبت في اقراري ، أو أخطأت فيه ·· أو رجوعاً ضمنياً كاقراره ثانية بمــا يناقض اقراره الأول ، بأن قال لآخــر أنت ابني ، ثم قال له أنت ابن أخي · ثم الرجــوع اما أن يكون كلياً كما في تكذيب نفسه ، أو جزئياً كاستثناء جزء مما أقر به ، أو بيانــه بعد اجمال بما يقلله ، وذلك مثل أن يقول : لك عندي ألف درهم الا مئة درهــم ، أو لك عندي بقرة مريضة ، أو درهــم زيــوف أو ناقصــة ··

ولبيان ذلك لا بد من استعراض أنواع الرجوع المختلفة ، وبيان أثر كل منها على المقر به ، وذلك على الوجه الآتي :

☐ الرجوع في الاقرار بصريح القول أو الفعل :

اذا أقر انسان بحق أو مال ·· ثم رجع عن اقراره بقول صريح ، كأن قال : رجعت أو عدلت ، أو رجع بالفعل بأن أقر بالحد ، ثــم هرب أثناء اقامة الحد عليه ، فقد اتفق الفقهاء على أنه لاعبرة لرجوعه هذا فيما هو من حقوق العباد ، فاذا أقر انسان لآخر بمال ثم رجــع عن اقراره ، لزمه المال وبطل رجوعه ··

أما حقــوق الله تعالى ، فانه يقبل فيهــا الرجوع عند الجمهور ويلغى الاقرار ، مــن ذلك : الردة ، والزنا ، والشرب ·

وذهب ابن أبي ليلى ، وعثمان البتي ، الى عدم قبول الرجوع مطلقاً في كل الحقوق·

وذهب المالكية الى أن الرجوع في حقوق العباد لا يقبل أصلا ، أما في حقوق الله تعالى فيقبل ان بيَّن المقر شبهة رجع اليها ، قولا واحداً ، فاذا لم يبين شبهة ، فروايتان ، عن مالك ، الأولى يقبل رجوعه ، وهي المشهورة ، والثانية لا يقبل رجوعه ويمضى الاقرار ·

هذا وقد أسند الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية الى أبي حنيفة قوله بعدم قبول رجوع المقر عن اقراره في الحدود ، وهو غــير المروي عنه في كتب المذهب ، فليتنبه له ·

فاذا كان الحق المقر به حقاً مشتركاً لله تعالى والعباد ، كالسرقة ، والقذف ثم رجع المقر عن اقراره ، فان الرجوع يقبل فيما هو متصل بحق الله تعالى منها ، ولا يقبل فيما هو متصل بحق العباد ، ففي السرقة اذا رجع عن اقراره يلزمه المال دون الحد ، وفي القذف، لا يقبل رجوعه أصلا ، لغلبة حق العبد فيه غلبة مطلقة ٠

وقد نص الحنفية ـ تطبيقاً لذلك ـ على صحة الرجوع في الاقرار بالرضاع ، لأن الحرمة الثابتة في هذا الاقرار هي حق الله تعالى ، وهو مما يسقط بالرجوع كما تقدم . هذا ما لم يؤكد اقراره ، فان أكده لم يصح رجوعه فيه مطلقا(٣٣) ٠

والأصل في ذلك أن الاقرار اخبار ، وهو يحتمل الصدق والكذب ، الا اننا غلبنا جانب الصدق فيه لما فيه من تحمل الالتزام ، فاذا رجع عنه بعد ذلك، كان رجوعه اقراراً معاكسا يحتمل الصدق والكذب على سواء ، فكان أضعف من الاقرار الأول ، فلم يلغه لذلك ٠

هذا فيما هو من حقوق العباد المبنية على التشاح ، أما حقوق الله تعالى المبنية على التسامح والعفو ، فانه يعدل فيها عن ذلك ، ويجعل الاقرار الثاني (الرجوع) مساويا للاقرار الأول حكماً ، فيتهاتران ، فيسقط الحق الثابت بالاقرار الأول ٠

يؤكد ذلك ما روى من حديث ماعز ، فقد روى فيه أنه هرب أثناء اقامة الحد عليه ، فلحق به الصحابة وقتلوه ، ثم ذكر ذلك للنبي ﷺ فقال : هلا تركتموه ، لعله تاب فيتوب الله عليه ، فانه نص في قبول الرجوع ، وقد علق على ذلك ابن عبد البر ، فقال : (هذا أوضح دليل على أنه يقبل رجوعه) ٠

هذا والرجوع مقبول فيما هو من حقوق الله تعالى اذا جاء قبل ايفاء الحق ، وكذلك في أثنائه ، وهو معتبر سواء أتم باللفظ ، أم بالفعل ، فاذا قال المقر بعد الزنا مثلا : رجعت عن اقراري ، أو قال كذبت ، او اخطأت ، أو وهمت ٠٠ أو هرب في أثناء اقامة الحد عليه ، فانه يقبل منه ، ويسقط عنه باقي الحد ، ولا يتبع ٠

بل ان الفقهاء يندبون للمقر بالحد الرجوع عنه ، كما يندبون للقاضي تلقينه الرجوع ، نص على ذلك الحصكفي من الحنفية ، فقال : (وندب تلقينه الرجوع ، بلعلك قبلت أو لمست ، أو وطئت بشبهة ٠٠ لحديث ماعز)(٣٤) ٠

□ الاستثناء بعد الاقرار :

الاستثناء في اللغة : من ثنيت الشيء أثنيه ثنيا من باب رمى ، اذا عطفته ورددته ، وثنيته عن مراده ، اذا صرفته عنه ، وعند النحويين : صرف العامل عن تناول المستثنى(٣٥) ٠

والاستثناء في الاصطلاح الفقهي يطلق على معنيين(٣٦) :

الأول : هو تعليق الكلام على مشيئة الله تعالى ، ويلحق به تعليق الكلام على مشيئة فلان أو فلان من الناس، وكذلك تعليقه على شرط معدوم على خطر الوجود ، كأن يقول : لك عندي ألف درهم دينا ان شاء الله تعالى ، أو ان شاء فلان من الناس ، أو ان جاء ابني من السفر ٠

الثاني : اخراج شيء من المقر به بعد دخوله فيه بأحد أدوات الاستثناء المعروفة في اللغة ، كأن يقول له : لك عندي ألف درهم الا عشرة دراهم. ويعرفه الحنفية بأنه تكلم بالباقي بعد الثنيا باعتبار الحاصل من مجموع التركيب ، ونفي واثبات باعتبار الأجزاء(٣٧) ، وهذان المعنيان مقصودان ومؤثران في الاستثناء هنا ٠

□ حكم الاستثناء :

الاستثناء باطلاقية الفقهيين مؤثر في الاقرار المستوفي لشروطه ، فاذا قال المقر عقيب اقراره متصلا به : ان شاء الله تعالى ، أو ان شاء فلان ، لغى اقراره مطلقاً ، سواء أشاء فلان ذلك بعده أم لا ، لأنه تعلق به حق العبد ، فلا يقبل فيه قول من علق على مشيئته بدعواه ، والاثبات بالبينة مستحيل لخفاء المشيئة ، فتبطل دعواه المشيئة لذلك ، ويبطل الاقرار من أصله ٠ وكذلك التعليق على مشيئة الله تعالى ، لأنها خفية عنا ٠

فاذا علق المقر اقراره على شرط معدوم على خطر الوجود ، كأن يقول : لك عندي ألف دينار دينا ان حلفتَ ، فانه اقرار باطل ، وانه ــ وان حلف ــ ليس له شيء بهذا الاقرار لبطلانه ، لأن الاقرار اخبار ــ كما تقدم ــ فلا يقبل التعليق بما هو على خطر الوجود ، لما فيه من الكذب مع انعدام الشرط ٠

واذا قال : لك عندي ألف درهم الا مئة درهم ، وجب عليه باقراره تسعمئة درهم لا غير ، وكذلك اذا قال : لك عندي هذه الدار الا ربعها ، فانه يلزم بثلاثة أرباعها لا غير ، لأن الاستثناء هنا بيان ، وليس الغاء ، ولهذا اشترط له الاتصال ــ كما سوف يأتي ــ ٠

□ شروط الاستثناء :

لا يثمر الاستثناء حكمه في الغاء الاقرار كلياً أو جزئياً على الوجه المتقدم الا اذا توافرت فيه شروط ، وهي :

١ ــ اتصاله بالاقرار بدون فاصل(٣٨) :

فاذا فصل بين الاقرار والاستثناء ــ بكل صوره السابقة ــ بكلام، نظر ، فان كان الكلام أجنبياً عن الاقرار ، ولا حاجة له فيه ، عد قاطعاً للاستثناء ، وفاصلا للاقرار عنه ، فبطل به الاستثناء ، وبقي الاقرار ثابتاً نافذاً على حاله ، وذلك مثل أن يقول : لك عندي ألف درهم أقر لك بها الا مئة درهم ، فانه يلزمه الألف كلها ، ولا أثر للاستثناء هنا ، لفصله عن الاقرار بجملة (أقر لك بها) ، وهي أجنبية لا حاجة للاقرار بها ٠

وان كان الكلام غير أجنبي ، لم يجعل فاصلا ، فيكون الاستثناء متصلا حكماً ، مثل أن يقول : لك عندي ألف درهم كاملة الا مئة درهم ، فانه لا يلزمه الا تسعمئة درهم ، لصحة الاستثناء ، لأن كلمة (كاملة) مفيدة هنا لاخراج الناقصة ٠٠

فان فصل بين الاقرار والاستثناء بسكوت، فان كان قصيراً محتاجاً اليه لاساغة لقمة أو تنفس ٠٠ لم يعدّ فاصلا مؤثراً ، وصح الاستثناء معه ، وان كان طويلا أو غير ضروري ، عد فاصلا مؤثراً ، ولغى الاستثناء به ، كأن يقول : لك عندي الدار الفلانية ، ثم يصمت ساعة ، ثم يقول : الا ربعها ، فانه يلزم بدفع الدار كلها ، لالغاء الاستثناء ، وكذلك اذا قال : لك عندي ألف درهم ثم صمت ساعة ثم قال : ان شاء الله تعالى ، أو ان شاء فلان ، أو ان جاء فلان من سفره حياً ، فانه يلزم بالدار ، ويلغى الاستثناء ٠

ذلك أن الاستثناء كما تقدمت الاشارة اليه بيان ، فاذا فصل بينه وبين الاقرار بفاصل ، استقر ما جاء في الاقرار وثبت ، فكان الاستثناء الغاء لا بياناً، والاقرار لا يقبل الالغاء كما سوف يأتي ٠

٢ ـ ان يكون المستثنى من جنس المستثنى منه(٣٩) :

تقدم أن الاستثناء بيان ، فاذا استثني جزءاً من المستثنى منه من جنسه ، جاز بالاتفاق ، كأن يقول : لك عندي مئة دينار الا عشرة دنانير ، فانه يلزمه تسعون لا غير ٠

فاذا كان المستثنى من غير جنس المستثنى منه ، كأن قال : لك عندي مئة دينار الا عشرة دراهم ، أو هذه الدار الا مئة دينار ٠٠ فقد اختلف الفقهاء :

فذهب مالك في المشهور ، والشافعي الى صحة الاستثناء ، وعندها تطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه ٠

وذهب أحمد ومحمد بن الحسن وزفر الى عدم صحة الاستثناء أصلا ، لأن المستثنى هنا غير داخل في المستثنى منه ، فلا يكون بياناً بل استدراكاً ورجوعاً ، وهو لا يصح ، الا أن يستثنى ذهباً من فضة ، أو فضة من ذهب ، فانه يصح ، لأنهما في معنى الجنس الواحد ، للثمنية ٠

وذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ، الى انه ان استثنى مقداراً من مقدر(٤٠) من خلاف جنسه ، صح استحساناً ، ونزلت قيمة المستثنى من المستثنى منه ، والقياس أن لا يصح لعدم دخوله في المستثنى منه ، وهو دليل الحنبلية ، الا ان دليل الاستحسان هنا أن المقدرات تجري مجرى الأثمان في قابليتها لعدم التعيين، فجاز اعتبار القيمة فيها جميعاً ، فكانت كالجنس الواحد ٠

فان استثنى غير مقدر، لزم اتحاد الجنس بينه وبين المستثنى منه ، وبطل الاستثناء مع اختلاف الجنس ، سواء أكان المستثنى منه مقدراً أو غير مقدر ٠

وعلى هذا ، اذا قال رجل لآخر : لك عندي ألف درهم الا عشرة دنانير ، لزمه ألف درهم محسوماً منها قيمة عشرة دنانير ، عند جميع الفقهاء ، أما عند الشافعية والمالكية فلصحة الاستثناء مطلقاً ، وأما عند أبي حنيفة وأبي يوسف ، فلأن كلا من الدنانير والدراهم من المقدرات ، فكانت كالجنس الواحد ، استحساناً ، وأما عند الحنبلية فلأن الذهب والفضة في معنى الجنس الواحد عندهم ٠

فاذا قال : لك عندي مئة بيضة الا صاع تمر ، لزمه مئة بيضة ، ولغا الاستثناء عند الحنبلية لاختلاف الجنس ، أما عند جمهور الفقهاء فيلزمه مئة بيضة محسوماً منها قيمة صاع من التمر ٠

فاذا قال : لك عندي مئة بيضة الا ديكاً، لم يصح الاستثناء عند أبي حنيفة وأبي يوسف، ولزمه مئة بيضة ، لأن الديك ليس من المقدرات ، وكذلك عند الحنبلية لاختلاف الجنس ، أما المالكية والشافعية فيلزمه عندهم مئة بيضة محسوماً منها قيمة الديك ٠

٣ ـ ان يستعمل احدى أدوات الاستثناء(٤١) :

اذا كان الاستثناء بمعنى اخراج جزء من المقر به بعد دخوله فيه ، وجب أن يستعمل فيه احدى أدوات الاستثناء المختلفة ٠

فيصح الاستثناء بالا ، كما يصح بكل أدوات الاستثناء الأخرى المستعملة في اللغة العربية ، مثل : خلى ، وعدى ، وسوى ، وليس ، وغير ، وما خلى ، وما عدى ، ولا يكون ، كان يقول : لك عندي ألف درهم الا عشرة ، أو خلى عشرة ، أو ليس عشرة ..

٤ ـ أن يكون الشرط المعلق عليه معدوما على خطر الوجود(٤٢) :

فاذا كان الاستثناء بتعليق الاقرار على شرط ، اشترط لصحته شرطان :

أ ـ أن يكون الشرط المعلق عليه معدوماً وقت الاقرار ، فاذا كان موجوداً صح الاقرار وبطل التعليق ، لأنه تعليق صوري غير معتبر ، فاذا قال : لك عندي ألف درهم ديناً ان رجع ابني من السفر ، وهو راجع ، أو ان حلفت يميناً ، وقد حلف قبل ذلك ، لغى تعليقه ولزمه ما أقر به .

ب ـ أن يكون على خطر الوجود ، فاذا كان متحقق الوجود في المستقبل يقيناً ، لغى الشرط وتنجز الاقرار ، مثل قوله : ان مت فلك عندي ألف درهم ، فانه في الحقيقة تنجيز ، للتيقن بالموت ، وهو وصية ، واحتمل أن يجب في الحال .

فاذا كان الشرط مستحيل الوجود ، أو متعسر الوجود ، مثل قوله : لك عندي ألف درهم ان عاش أبي الميت ، أو ان شربت البحر كله ، فالتعليق باطل بالاتفاق ، لكن أيبطل الاقرار معه ، أم ينعقد منجزاً ؟ وجهان لم أر فيهما نصاً صريحاً .

٥ ـ أن لايستغرق المستثنى كل المستثنى منه:

ذهب المالكية والشافعية والحنبلية ، الى ان استثناء كل المستثنى منه باطل ، فاذا قال : لك عليَّ ألف درهم الا ألف درهم ، لزمه ألف درهم ، وبطل الاستثناء ، لأنه هنا اضراب ورجوع ، وليس بياناً ، وهو باطل .

فاذا استثنى أكثر المستثنى منه ، صح الاستثناء عند المالكية والشافعية ، فاذا قال : لك علي ألف درهم الا تسعمئة درهم ، لزمه مئة درهم لا غير .

وذهب الحنبلية الى أن استثناء الأكثر باطل كاستثناء الكل ، وكذلك استثناء النصف في وجه ، قاله أبو بكر ، وفي وجه آخر صحيح، قاله الخرقي .

وذهب الحنفية الى أن استثناء الأكثر صحيح مطلقاً ، أما استثناء الكل ، فان كان بعين لفظ الصدر (المستثنى منه) أو بما يساويه ، بطل الاستثناء ولزم المقر به كله ، وان كان بغير ذلك صح الاستثناء ، فاذا قال لآخر : لك عندي ألف درهم الا تسعمائة درهم، لزمه مئة درهم ، لصحة الاستثناء ، فاذا قال : لك عندي ألف درهم الا ألف درهم ، لزمه ألف درهم ، وبطل الاستثناء .

فاذا قال : لك عندي ألف درهم الا مئة دينار ، وكان قيمتها ألف درهم ، بطل الاستثناء أيضاً ، ولزمه ألف درهم ، لأن الدنانير كالدراهم هنا بجامع الثمنية في كل ، فكان استثناء بما يساوي اللفظ ، هذا في قول نقله صاحب البحر ، ونقل صاحب الجوهرة خلافه ونص على أن الاقرار يبطل هنا لصحة الاستثناء ، لأنه بغير اللفظ الأول .

فاذا قال : عبيدي أحرار الا سالماً وغانماً وراشداً ، ولم يكن له عبيد غيرهم ، لم يعتقوا لصحة الاستثناء ، لأنه بغير عين اللفظ الأول ولا بما يساويه ، فبطل الاقرار لذلك(٤٣) .

فاذا استثنى المقر استثناء بعد آخر ، فان كان قد عطف بينهما ، فقال مثلا : له عليّ ألف درهم الا مئتين والا مئة ، صح ، ولزمه سبعمئة درهم فقط ، وان لم يعطف بينهما بان قال : له علي ألف درهم الا مئتين الا مئة ، كان استثناء من الاستثناء الأول ، ولزمه في هذه الحال تسعمئة درهم(٤٤) ٠

البيان بعد الاجمال :(٤٥)

المقر به اما أن يكون بينا لا يحتمل التفسير والوصف ، كأن يقول : لك عندي ألف درهم جيدة حالة ، واما أن يكون مبهماً أو فيه نوع ابهام ، فيحتمل لذلك التفسير والوصف ، كأن يقول لك عندي ألف درهم ، فانه يحتمل الوصف بجيدة أو ستوقة ، أو زيوف أو ناقصة ٠٠٠ أو يقول : لك عندي ألف ، فانه يحتمل التفسير بالدراهم ، ويحتمل بالدنانير ٠٠ أو يقول : لك عندي مال ، فانه يحتمل القليل والكثير ، كما يحتمل كل أنواع المال ٠

فاذا كان المقر به بيّناً لا يحتمل التفسير والوصف ، كان كل تفسير له أو وصف بعد ذلك رجوعاً عن الاقرار ، واضراباً عنه ٠ فاذا قال : لك عندي ألف درهم جيدة ، ثم قال : هي زيوف ، أو ناقصة ٠٠ لم يصدق في ذلك ، لمنافاتها لما ثبت باقراره ، وهو الدراهم الجيدة ، ووجب عليه ألف درهم جيدة ٠

فاذا كان المقر به مبهماً ، أو فيه ابهام ، جاز تفسيره بما يحتمله لفظ الاقرار ، فاذا فسره بما لا يحتمله لغى التفسير ، لأنه رجوع وليس تفسيراً ، وعلى هذا اذا قال : لك عندي الف درهم ، ثم قال : هي زيوف جاز ، ولزمه ألف درهم زيوف ، لأنها وصف يحتمله لفظ الدراهم المطلق ، فاذا قال : لك عندي الف درهم زيوف ، ثم قال : هي دراهم مغشوشة أو معيبة ، قبل منه ، لأن المغشوشة نوع من الزيوف ، وكذلك الناقصة ، فاذا قال : لك عندي ألف درهم زيوف ، ثم قال : هي نحاس أو رصاص ، لم يقبل منه ذلك لأنها ليست دراهم أصلا ، فكان ذلك رجوعاً منه ، هذا مذهب الشافعية والحنبلية ٠

وذهب الحنفية الى أن تفسيره بعد الابهام بما يحتمله اللفظ المبهم جائز ما لم يكن في اللفظ الأول المبهم قرينة صارفة لهذا التفسير، فاذا كان هنالك قرينة صارفة امتنع التفسير بما يخالف تلك القرينة ، وكان رجوعا في الاقرار ، فاذا قال : لك عندي ألف درهم ، ثم قال هي زيوف ، صدق ، لاحتمال الدراهم المطلقة له ، فاذا قال : لك عندي ألف درهم قيمة متاع ، أو قرضاً ، لم يصدق بعد ذلك بقوله : انها زيوف ، لأن بيانه لسبب ثبوتها يمنع كونها زيوفا ، فلو قال : لك عندي ألف درهم من غصب ، أو وديعة ، ثم قال : هي زيوف ، صدق ، لأن الغصب والوديعة يحتملان ذلك ٠

وهل يشترط في البيان الاتصال بالاقرار دون فاصل ٠

ذهب الى ذلك الشافعية والحنبلية ، الا انهم اغتفروا الفاصل القصير الضروري كاساغة اللقمة والتنفس ٠٠ كما في الاستثناء، فاذا فصل بأكثر من ذلك لم يقبل التفسير عندهم مطلقاً ٠

وذهب الحنفية الى عدم اشتراط الوصل ، فاذا فسر اقراره بعد ساعة أو يوم وكان تفسيراً مستوفياً لشروطه السابقة ، قبل ، وقيد الاقرار به ، الا انهم توسعوا في التفسير المتصل أكثر منهم في التفسير المنفصل،

فنصوا على أنه : اذا قال : لك عنـدي ألف درهم من غصب ثم قال هي زيوف ، قبل منـه ذلك وصل أم فصل ، فاذا قال : هي رصاص أو ستوقة ، فان وصل قبل منه ، وان فصـل لم يقبل منه ، لأن الرصـاص والستوقـة ليست دراهم الا مجازاً ، لهذا قبلت في الوصل ، ولم تقبل في الفصل •

فاذا ألحق باقـراره كلاماً يسقط بـه الاقرار كلياً ، لم يمتد به وبقي الاقرار على حاله عند الجمهور ، خلافاً للشافعية في قول ، وفي قول آخر : يمتد ويسقط به الاقرار ان كان متصلا بـه ، وذلك مثل أن يقـول : لك عندي ألف درهم ، ثم يقول : هي ثمن خمرة ، أو ثمن طعام اشتريته فهلك قبل قبضه ، أو ثمن بيع فاسد لم أقبضه •• فانه يلزم بالف درهـم ، ولا يقبل منه هـذا التفسير لـدى الجمهور ، لأنه رجوع ، وهو ممنوع •

□ الاضـراب : (٤٦)

الاضـراب في اللغـة الاعـراض ، وفي الاصطلاح هنا : العطف بحرف الاضـراب ، مثل بل ، ولكـن ، كأن يقول : لفلان عنـدي الف درهم بل الفـان ، أو لمحمد عنـدي ألف درهم ، بل لمحمود ، أو لكن لمحمود •

والاضراب بعد الاقرار الغاء له ورجوع عنه ، وهو لا يقبل الالغاء والرجوع كما تقدم، ولهذا لا يبطل الاقرار به ، ولكن يعدّ اقراراً آخر الى جانب الاقرار الأول ، ثم ان أمكـن ادخالهما في بعضهما فذاك ، والا جعل اقراراً مستقلا عن الأول . هذا ما لم يكن مناقضاً له من كل وجه ، فاذا كان كـذلك بطل ، لأنـه رجوع عن الأول ، وهو باطل •

وعلى هذا ، اذا قال لآخر : لك عنـدي ألف درهم ، بل ألفا درهم ، لزمه ألفا درهم ، لدخول الألف الأولى فيهـا ، وهـذا مـذهب الجمهور ، وذهب زفر وداود الى أنه يلزمـه ثلاثة آلاف درهم ، فاذا قال : لزيد عندي ألف درهم ، بل لعمرو ، بل لبكر ، لزمه ألف درهم لكل منهم بالاتفاق •

فاذا قال : أوصى أبي لزيد بثلث ماله ، بل لعمرو، بل لبكر ، فقد ذهب جمهور الفقهاء الى أن الثلث لزيد، ولا شيء للباقين لاستغراق الأول الثلث كله ، ففسد الاقرار لهما ، وذهب زفر الى أن لكل ثلث التركة •

فاذا قال : غصبت هذه الدار من زيد ، لا بل من عمـرو ، لا بل من بكر ، حكـم بها لزيد ، وسلمت اليه ، وغـرم قيمتها لكل من عمر وبكر ، وهو قول أبي حنيفـة وأحمـد والشافعي في قول ، وفي قول آخر : هي للأول ، ولا يضمن شيئاً للآخرين لفساد الاقرار لهما باستحقاق الأول لها •

□ انكار الاقرار ، أو ادعاء الكذب أو الخطأ فيـه(٤٧) :

اذا أقر انسان بحق لآخر ، ثم ادعى أنه كذب في اقراره أو أخطـأ ، فان دعواه هـذه لا تقبل ، لتعلّق حق الغير (المقر له) بالمقر به ، ذلك أن الخطأ والكـذب مما لا يمكن اثباتـه بالبينة ، ولا يمكن قبوله بلا بينة ، فسـقط اعتباره لذلك . الا أن أبا يوسف قال : يحلف المقر له أن المقر لم يكن كاذباً في اقراره . فان حلف ، استحق المقر به ، والا فلا . وهو المفتى به عند الحنفية •

هذا هو المنقول عن الفقهاء ، الا أنني أرى ضرورة تصديق المقر في دعواه الكذب أو الخطأ اذا وافقه المقر له على دعواه هذه ، أو ظهر من القرائن ما يرجح تصديقه في هذه الدعوى ، وان كنت لم أجد نصاً فقهياً في ذلك، سوى أمثلة توحي بهذا المعنى، من ذلك ما ذكره صاحب الدر المختار من الحنفية ، فقال : (فروع : أقر بشيء ثم ادعى الخطأ لم يقبل الا اذا أقر بالطلاق بناء على افتاء المفتي ثم تبين له عدم الوقوع ، لم يقع ، يعني ديانة قنية) ومثال آخر (قال لزوجته هذه رضيعتي، ثم رجع عن قوله صدق ، لأن الرضاع مما يخفى ، فلا يمنع التناقض فيه ، ولو ثبت عليه بأن قال بعده : هو حق كما قلت ونحوه ، فرّق بينهما)(٤٨) •

فاذا أنكر المقر اقراره أصلا ، وقال : لم أقر بشيء ، فانه يطلب من المقر له اثبات الاقرار بالبينة ، فان أثبته لزم المقر ما أقر به ، وعد انكاره رجوعاً ، وهو غير معتبر كما تقدم ، واذا لم يثبته بالبينة ، لم يلزم المقر شيء ، وهل يحلف المقر في هذه الحال؟ المفتى به عند الحنفية أنه لا يحلف على الاقرار ، ولكن يحلف على المال (ما ثبت بالاقرار) فلو ادعى رجل على آخر أنه أقر له بألف درهم ، وانكر المدعى عليه ذلك ، وعجز المدعي عن البينة ، فان المقر يحلف أن ليس للمدعي عنده ألف درهم ، ولا يلحف على أنه لم يقر له بألف درهم ، ذلك أن الاقرار لا يصلح حجة للدعوى أصلا ، فليس لانسان أن يدعي على آخر حقاً استناداً الى اقراره ، ولكن له أن يدعي عليه حقاً استناداً الى سبب آخر ، ثم يحتج على ثبوت ذلك بالاقرار ، لأن الاقرار اخبار ، يثبت به الحق ، وليس انشاء ينشأ به حق •

هذا كله فيما لا يسقط بالرجوع في الاقرار ، أما ما يسقط بالرجوع في الاقرار كالردة والحدود التي هي خالص حق الله تعالى •• فان انكار الاقرار وادعاء الكذب فيه مقبول كما تقدم •

□ دعوى قضاء الحق الثابت بالاقرار(٤٩) :

اذا أقر انسان لآخر بحق أو مال ، ثم ادعى أنه قضاه اياه ، فقد ذهب الجمهور من الفقهاء الى أن ذلك اقرار بالحق ودعوى بالقضاء ، وهما منفصلان ، سواء وصل المقر بينهما أم فصل ، فيصح الاقرار ، ويلزم بمضمونه ، ويطلب منه اثبات دعوى القضاء بالبينة ، فان أثبت القضاء ، أعفي مما لزمه بالاقرار ، والا استقر اللزوم (لزوم ما أقر به) •

وذهب الحنبلية في احدى روايتين اختارها القاضي ، والشافعية في قول ، الى أنه ان وصل دعوى القضاء بالاقرار من غير فاصل مؤثر ، صدّق في دعواه والغي ما أقر به ، وعدّ ذلك منه بمثابة الاستثناء ، وان فصل بينهما ، لم تقبل منه دعوى القضاء الا بالبينة.

وفصّل بعض الحنبلية ، فقال : ان ادعى قضاء كل الحق لم يقبل منه ، وان ادعى قضاء بعضه قبل منه •

وانني أرى أن الحنبلية في هذا غير منسجمين مع مذهبهم في الاستثناء ، ما داموا يقيسون دعوى القضاء على الاستثناء ، لأن الاستثناء عندهم لا يصح الا اذا كان المستثنى أقل من نصف المستثنى منه •

والله تعالى أجلّ وأعلم

[*] الدكتور احمد الحجي الكردي ، استاذ ورئيس قسم علوم القرآن والسنة بجامعة دمشق •

[*] من مؤلفاته : ١ ـ بحوث في الفقه الاسلامي • ٢ ـ المدخل الفقهي « القواعد الكلية » ٣ ـ فقه المعاوضات (١) ٤ ـ المدخل الفقهي « المؤيدات الشرعية » • ٥ ـ الاحوال الشخصية « الاهلية ـ والولاية ، والوصية ـ والوقف ـ والتركات » • ٦ ـ احكام المرأة في الفقه الاسلامي •

الحــواشــي :

١ ـ المصباح المنير ومختار الصحاح ، مادة (قرر) ٠
٢ ـ الدر المختار ٥/٥٨٨ ٠
٣ ـ الدر المختار ٥/٥٨٨ ـ ٥٩٠ ٠
٤ ـ الآية (٨١) من سورة آل عمران ٠
٥ ـ الآية (١٠٢) من سورة التوبة ٠
٦ ـ الآية (١٧٢) من سورة الأعراف ٠
٧ ـ الآية (١٥) من سورة القيامة ٠
٨ ـ انظر جامع الأصول ٣/٥١٥ ـ ٥٣٨ ٠
٩ ـ المغني ٥/١٢٤ ٠
١٠ـ المغني ٥/١٢٤ ٠
١١ـ الدر المختار ٥/٥٩٢ ـ ٥٩٥ ، والمغني/١٨٠ ـ ١٨٣ ٠
١٢ـ انظر المادة (٦٦) من مجلة الأحكام العدلية وكتابنا المدخل الفقهي ص ٣٣ ٠
١٣ـ المغني ٥/١٢٤ ، والدر المختار ٥/٥٩٠ ، ٦٢٧ ٠
١٤ـ اخرجه البخاري وابو داود والنسائي وابن ماجة واحمد والدارمي ، انظر جامع الأصول ٧/٦٠٩ ٠
١٥ـ انظر كشف الخفاء ١/٤٣٣ ٠
١٦ـ المغني ٥/١٢٥ والدر المختار ٥/٦٢٢ ٠
١٧ـ المغني ٩/٣٧ ٠
١٨ـ الدر المختار ٥/٥٩٠ ، وابن جزي ص ٣٤٢ ، والمغني ٥/١٣٦ ٠
١٩ـ انظر المغني ٥/١٨٠ ، والدر المختار ٥/٥٩٤ ـ ٥٩٥ ٠
٢٠ـ الآية (٤٤) من سورة الأعراف ٠
٢١ـ الآية (١٧٢) من سورة الأعراف ٠
٢٢ـ الدر المختار ٥/٥٩٦ ٠
٢٣ـ انظر كتابنا فقه المعاوضات (١) ص ١٨٦ ـ ١٨٧ ٠
٢٤ـ المغني ٩/٣٨ ، ومغني المحتاج ٤/١٥٠ ٠
٢٥ـ الدر المختار ٥/٥٩٠ ـ ٥٩٢ ، وابن جزي ص ٣٤٣ ، والمغني ٥/١٥٤ ٠
٢٦ـ المغني ٥/١٥٤ ـ ١٥٥ ٠
٢٧ـ الدر المختار ٥/٥٩٠ ٠
٢٨ـ الدر المختار ٥/٥٩١ ، والمغني ٥/١٣٧ ٠
٢٩ـ المغني ٥/١٣٨ ، والدر المختار ٥/٦٢٢ـ٦٢٣ و ٥/٥٩٠ ٠
٣٠ـ المغني ٩/٣٦ ، ورد المحتار على الدر المختار ٤/٢٩ ٠
٣١ـ الدر المختار ٤/٩ ـ ١٠ ٠
٣٢ـ الدر المختار ٤/٩ ـ ١٠ ، والمغني ٩/٣٤ و ١١٥ ـ ١١٧ ، وتبيين الحقائق ٣/٢١٣ وفتح القدير ٤/٢٢٣ ـ ٢٢٤ ، ومغني المحتاج ٤/١٧٥ ، والدسوقي ٤/٣٤٥ ، وابن جزي ص ٣٩٠ ٠
٣٣ـ الدر المختار ٣/٢٢٢ ـ ٢٢٣ ٠
٣٤ـ انظر الدر المختار ٤/١٠ و ٣١ و ٣٢ ، وبداية المجتهد ٢/٤٧٧ و ٤٩٣ ، وابن جزي ص ٣٤٤ ، ومغني المحتاج ٤/١٥٠ ، والمغني ٥/١٣٦ و ٩/٣٩ و ٥٢ و ١١٧ ، والأحكام السلطانية ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ ٠
٣٥ـ انظر المصباح المنير ومختار الصحاح مادة (ثني) ٠
٣٦ـ الدر المختار ٥/٦٠٥ ـ ٦٠٧ ٠
٣٧ـ الدر المختار ٥/٦٠٥ ٠
٣٨ـ الدر المختار ٥/٦٠٥ ، والمغني ٥/١٣٢ ٠
٣٩ـ الدر المختار ٥/٦٠٥ ، وابن جزي ص ٣٤٤ ، والمغني ٥/١٢٨ ٠
٤٠ـ العقد المقدر هو كل مكيل او موزون او عددي متقارب او ذرعي متقارب ٠
٤١ـ الدر المختار ٥/٦٠٦ ـ ٦٠٧ ٠
٤٢ـ الدر المختار ٥/٦٠٦ ـ ٦٠٧ ٠
٤٣ـ الدر المختار ٥/٦٠٥ ـ ٦٠٦ ، والمغني ٥/١٣٢ ـ ١٣٣ و ١٤٧ ، وابن جزي ص ٣٤٤ ٠
٤٤ـ المغني ٥/١٣٣ و ١٣٥ ، وابن جزي ص ٣٤٤ ٠
٤٥ـ الدر المختار ٥/٦٠٨ ، والمغني ٥/١٣٨ ـ ١٤٠ ٠
٤٦ـ انظر المغني ٥/١٣٦ ـ ١٤٢ ، والدر المختار ٥/٦٣٦ ٠
٤٧ـ الدر المختار ٥/٥٨٩ و ٦٠٤ و ٦٢٦ ٠
٤٨ـ الدر المختار ٣/٢٢٢ ـ ٢٢٣ ٠
٤٩ـ انظر المغني ٥/١٣٤ ـ ١٣٥ ٠

أهم المصادر الفقهية

اسم المرجع	اسم المؤلف	الطبعة
الدر المختار	الحصكفي	البابي الحلبي الثانية
رد المحتار	ابن عابدين	البابي الحلبي الثانية
تبيين الحقائق	الزيلعي	
بدائع الصنائع	الكاساني	مطبعة الامام بالقلمة
بداية المجتهد	ابن رشد	منشورات الامبابي
الدسوقي على الشرح الكبير	الدسوقي	عيسى البابي الحلبي
القوانين الفقهية	ابن جزيء	دار العلم للملايين ببيروت
الأحكام السلطانية	للماوردي	مصطفى البابي الحلبي
مغني المحتاج	الشربيني الخطيب	مصطفى البابي الحلبي
نهاية المحتاج	الرملي	مصطفى البابي الحلبي
المغني	ابن قدامة	مطبعة الامام بالقلمة

الاجتهاد الفقهي بالشام

في العصر الأموي

د. محمد الزحيلي

تمهيد

تعتبر بلاد الشام الامتداد الطبيعي للجزيرة العربية من الناحية الجغرافية ، كما تعتبر بلاد الشام التوأم المباشر للحجاز في ابتعاث الرسل ، فهما مهبط الرسالات السماوية ، وموطن النبوة والانبياء ، كما كانت بلاد الشام الرديف المجاور لما يحدث في الحجاز والجزيرة العربية ، والعكس بالعكس ، وكانت بلاد الشام محط الإنظار الاقتصادية للحجاز ، وتتجه اليها رحلة الصيف وقوافل التجارة ، وكانت الحجاز والجزيرة العربية تعتمد على خيرات الشام واقتصادها ، بينما تعتمد الشام على الحجاز والجزيرة من النواحي اللغوية والقبلية والروحية والفكرية .

وقد شاءت الارادة الالهية أن يربط بين هذه البلاد ، ويقوي الصلة بين البيت الحرام في مكة المكرمة ، والمسجد الأقصى في بيت المقدس ، ليلة الاسراء والمعراج في معجزة الرسول ﷺ ، وأن يتم الاسراء من مكة ، والمعراج من القدس .

وكانت بلاد الشام ترزح تحت حكم الرومان لمدة قرون ، وكان يسود فيها الدين اليهودي والدين النصراني ، ثم صارت النصرانية الدين الرسمي للدولة الرومانية منذ القرن الرابع الميلادي ، وكان القياصرة يتخذون من دمشق موطناً لهم ، وكانت الحركة الدينية النصرانية نشيطة في بلاد الشام ، وقد وجه رسول الله ﷺ كتاباً الى قيصر الروم في دمشق يدعوه فيها الى الاسلام الذي بشر به عيسى عليه الصلاة والسلام ، واستشار قيصر رجال الدين عنده ، واستفسر عن سيرة النبي المرسل ، وكانت النتيجة رفض الدعوة الموجهة للدخول بالدين الجديد ، وبدأت العلاقات بين الشام والحجاز تتجه نحو العداء والصدام ، وخشي الرومان في دمشق انتشار الدين الجديد في الجزيرة العربية ،

واضطرب أمرهم من انتصار الاسلام والمسلمين على الشرك والوثنية ، وخافوا من ظهور الدولة الفتية في المدينة ، وتوجسوا من دخول القبائل العربية تحت لواء الاسلام ، فأراد الرومان ابتهال الفرصة ، واستباق الوقت ، والمبادرة الى سحق الدولة الاسلامية ، وعزموا على قتال المسلمين ، فرد عليهم الرسول الكريم رداً سريعاً وشجاعاً ، وأعد الغزوات والسرايا نحو الشام ، مثل غزوة تبوك ، ومعركة مؤتة ، ثم جهز جيشاً قبيل وفاته بقيادة أسامة بن زيد لارساله الى الشام ، فلحق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى قبل خروج الجيش ، فأرسله أبو بكر رضي الله عنه ، ثم جهز الخليفة الأول ثلاثة جيوش رئيسية لحمل الدعوة الاسلامية ونشرها في المعمورة ، فاتجه الأول الى الشام ، والثاني الى مصر ، والثالث الى العراق ، وتم فتح الشام بقيادة خالد بن الوليد وأبي عبيدة بن الجراح في معركة اليرموك الخالدة ، وطارد المسلمون الرومان ، والحقوا بهم الهزائم المتتالية حتى تم اجلاؤهم من بلاد الشام بأجمعها ٠

وهكذا تم طرد الرومان من هذه البلاد المباركة ، وخرج آخر جندي روماني منها ، وقضى المسلمون على هذا الاستعمار الأجنبي البغيض الذي مكث عدة قرون على صدرها ، وتحررت بلاد الشام والقبائل العربية فيها من أرجاس الاستعمار والاحتلال ، وتجدد اللقاء الكامل بين الجزيرة العربية وبلاد الشام ٠

واشترك في الفتح الاسلامي كبار الصحابة والعلماء والدعاة الذين حملوا مشعل النور والايمان والهداية لدعوة الناس الى الدين الحق ، والرسالة السماوية الخالصة ، واخراجهم من الظلمات الى النور ، ومن جور الحكام والطغاة الى عدل الاسلام ورحمة السماء ٠

وفتحت بلاد الشام صدرها وقلبها وذراعيها للدعوة الاسلامية ، ودخل معظم السكان في دين الله ، وبدأ اللقاح الالهي يثمر في النفوس والقلوب ، وأصبحت بلاد الشام مباشرة موئلا للدعوة الاسلامية ، ونزل بها أكثر من مائة صحابي ، واستقر فيها عدد منهم ، فكانوا يعلمون الناس الاسلام ، ويرشدونهم الى الخير ، ويدعونهم الى الفضيلة والأخلاق ، وعين عمر رضي الله عنه معاوية بن أبي سفيان والياً على دمشق ، وعين عمير بن سعد والياً على حمص ، وأرسل معاذ بن جبل وأبا عبيدة الى الشام دعاة وقضاة وولاة ، كما أرسل عبادة بن الصامت قاضياً على فلسطين ، وأصبحت بلاد الشام رباطاً للجهاد ، وانطلاق الدعوة الاسلامية ، وخروج الجيوش منها ، فقصدها عدد من الصحابة رضوان الله عليهم ، ليكونوا على رأس الجهاد والمجاهدين ، كبلال الحبشي وخالد بن الوليد وأبي الدرداء وأبي أيوب الأنصاري وغيرهم ٠

وآتت الدعوة الاسلامية ثمارها في بلاد الشام ، وتحققت أهدافها ، وحمل أبناء الشام الدعوة مجدداً الى العالم أجمع ، ولم تمض حقبة من الزمن حتى أصبحت بلاد الشام حاضرة الدولة الاسلامية ، وأصبحت دمشق مركز الخلافة ، ومقر السيادة والحكم ، وتولى بنو أمية حمل الاسلام ، وكان أبناء الشام اليد الأولى في الخلافة الأموية جهاداً وقتالا ، وعلماً وعملا ، وقيادة وجنوداً ، وفكراً وحضارة ، وحملت دمشق ـ بعد المدينة المنورة ـ

مشعل النور والعمل والحضارة ، وتوافد اليها العلماء من كل قطر وجانب ، وظهر فيها الأئمة والمجتهدون والفقهاء والمحدثون والأدباء والشعراء والمفكرون والباحثون ، وسوف يقتصر حديثنا عن الاجتهاد الفقهي بالشام في العصر الأموي ، ابتداء من عام أربعين هجرية ، حتى سقوط الدولة الأموية في عام ١٣٢ هـ ، حيث انتقلت الخلافة الى بني العباس في العراق وبغداد •

وتشمل بلاد الشام ما يعرف اليوم بالأقطار الأربعة : سورية ولبنان وفلسطين والأردن ، وكانت الحركة العلمية والفقهية تستقر غالبا في المدن الرئيسية مثل دمشق وحمص والرقة وبيروت وبيت المقدس وما حولها •

خطة البحث :

وسوف نقسم الموضوع الى أربعة مباحث ، وهي :

المبحث الأول : السمات العامة للحركة الفكرية في العصر الأموي •

المبحث الثاني : ملامح الاجتهاد الفقهي في العصر الأموي •

المبحث الثالث : خصائص الاجتهاد الفقهي في العصر الأموي •

المبحث الرابع : أعلام الفقه والاجتهاد الفقهي في الشام •

خاتمة عن أثر الاجتهاد الفقهي في هذا العصر ، واستقلال الفقه الاسلامي عن القانون الروماني ، والرد على شبهة التشابه والاقتباس من القانون الروماني •

ونسأل الله التوفيق والسداد ، وحسن التوكل عليه ، واخلاص العمل له •

المبحث الأول

السمات العامة للحركة الفكرية في العصر الأموي

ان انتقال الخلافة الاسلامية من الراشدين الى الأمويين ، ومن الحجاز والمدينة والكوفة الى بلاد الشام ودمشق أحدث آثاراً عظيمة وهامة وخطيرة في جميع مجالات الحياة السياسية والتشريعية والعلمية والفكرية والاعتقادية والدولية ، وتميزت الخلافة الأموية بحركة فكرية متطورة ومتجددة ، تركت بصماتها الواضحة على العلماء والفقهاء والأئمة ، وتميزت هذه الحركة الفكرية بأمور أساسية داخل بلاد الشام وخارجها ، وفي مختلف الجوانب العلمية ، وصبغت الاجتهاد الفقهي بصفات ظاهرة ، كما كانت العوامل السياسية وغير السياسية ذات أثر كبير في حياة المسلمين التشريعية ، وفي سير الفقه الاسلامي ، والاجتهاد الفردي في البلاد الاسلامية عامة ، وفي بلاد الشام خاصة ، ونعرض في هذا المبحث للسمات البارزة للحركة الفكرية في هذا العصر ، بعد تحديد الاطار الزماني والمكاني والبشري لهذا العصر •

أولا : الاطار الزماني والمكاني والبشري :

يبدأ العصر الأموي من أول خلافة معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه عام أربعين هجرية وذلك عقب وفاة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، فاعلن معاوية نفسه خليفة ، وبايعه بعض المسلمين ، بينما بايع فريق آخر الحسن بن علي رضي الله عنه خليفة للمسلمين ، لكن الحسن تنازل عن الخلافة لمعاوية حقناً للدماء ، وانهاء للنزاع ، وتوحيداً لكلمة المسلمين ، وضم الصف فيما بينهم ،وسمي هذا العام بعام الجماعة ، وقاد الخليفة معاوية جماهير المسلمين بالحكمة والحلم وحسن الادارة والتدبير ، وسعة الصدر والعقل .

واستمر العصر الأموي حتى عام ١٣٢ هـ ، عند سقوط الخلافة الأموية ، وظهور الخلافة العباسية التي تزعمها بنو العباس ، ونقلوا الخلافة الى العراق وبغداد .

وكانت الخلافة الأموية تشمل جميع الأقطار الاسلامية دون استثناء ، ولم ينفصل عنها أحد بشكل كامل ، ولم يستقل قطر عن مركز الخلافة في دمشق ، الا في فترات محدودة ، مع تجدد النزاع السياسي ، وظهور الفرق السياسية والثورات المسلحة والتمردات المتعددة .

ويتكون العنصر البشري في هذا العصر من صغار الصحابة الذين تأخرت وفاتهم ، وعاشوا في العصر الأموي فترة من الزمن ،طالت أم قصرت ، وشاركوا في جميع مجالات الحياة السياسية والعلمية والتشريعية ، مع قيادة الجهاد والدعوة الاسلامية ، ويضاف اليهم التابعون من كبار وصغار ، وهم عماد هذا العصر .

وكان العنصر العربي هو الأساس والأصل ، وكان العرب لحمة هذا العصر ، وهم عماده وأركانه من الناحية السياسية والادارية ، وفي قيادة الجيش والفتوحات الاسلامية ، كما كان العرب على قمة النشاط العلمي والفقهي والاجتهادي في اول الأمر ، ثم ظهر الموالي من غير العرب ، وتولوا الريادة الفكرية والعلمية ، وتبوؤوا مكان الصدارة والقيادة الفقهية .

قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم : « لما مات العبادلة : عبد الله بن عباس ، وعبد الله ابن الزبير ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ،صار الفقه في جميع البلدان الى الموالي ، فكان فقيه أهل مكة : عطاء بن أبي رباح ، وفقيه أهل اليمن : طاووس ، وفقيه أهل اليمامة : يحيى بن أبي كثير ، وفقيه أهل الكوفة : ابراهيم (النخعي) ، وفقيه أهل البصرة : الحسن ، وفقيه أهل الشام : مكحول ، وفقيه أهل خراسان عطاء الخراساني ، الا المدينة ، فان الله خصها بقرشي ، فكان فقيه أهل المدينة : سعيد بن المسيّب غير مدافع » .

ثانيا : الفتوحات الاسلامية :

واصلت الدعوة الاسلامية حركتها بعد وفاة الرسول ﷺ ، وتوجه المسلمون لحمل راية الجهاد بحماسة وايمان ، وقوة ونشاط ،ولم تتوقف الجيوش الاسلامية عن العمل ، مع كل ما أصاب المسلمين من خلاف أو أزمات أو نكبات داخلية ، بدءً من حرب المرتدين ،

وتمرد مانعي الزكاة ، وانتهاء بحروب الجمل وصفين ، وثورات الخوارج والشيعة ، وحرب الحجاز مع عبد الله بن الزبير ، بل واصل المسلمون أثناء الخلافة الأموية الدعوة الى الاسلام ، واستمروا في امداد الجيوش لحمل راية الجهاد ، وتبليغ الاسلام ، وازالة الطواغيت ، واخراج الناس من جور الحكام والمستبدين ، وتحققت الانتصارات المتوالية ، وانتشر الاسلام في كل ناحية ، ووصل الفتح الاسلامي الى الأندلس وجنوب فرنسا غرباً ، وامتد الى الهند والسند والبنغال شرقاً ،وتوغل في أواسط افريقيا جنوباً ، وبلغ خراسان شمالا .

ونتيجة ذلك انضوى تحت جناحي الدولة الأموية شعوب متنوعة ، وحضارات متعددة ، وأعراف متباينة ، وثقافات مختلفة ، ولغات غريبة ، ودخل الناس في دين الله أفواجاً ، وكان معظمهم مخلصاً لهذا الدين ، وفياً لعقيدته وأحكامه ، صادقاً في ايمانه ، حريصاً على معرفة شريعة الله تعالى ، والالتزام بها ، فاتجه الى العلم والتعلم ، حتى بلغ الغاية فيه ، ثم اتجه الى غيره بالدعوة ، وحمل راية الجهاد ونشر الاسلام من جديد .

ثالثا : تفرق الصحابة في البلدان :

حرص عمر بن الخطاب رضي الله عنه على بقاء الصحابة في المدينة ليتمكن من مشاورتهم والرجوع اليهم فيما يطرأ من الوقائع والحوادث والنوازل والمشاكل ، وليسهل عليه اجتماعهم لابداء الرأي ، وبعد مقتل عمر رضي الله عنه بدأ الصحابة بالخروج من المدينة ، وتفرقوا في الأمصار الاسلامية ،وحملوا معهم الأحاديث الشريفة وأحكام الشريعة ، وقاموا بنشر العلم وتبليغ الاسلام لأهل تلك البلاد التي نزلوا فيها أو استوطنوها، وقصد بعضهم الالتحاق بالثغور لنيل شرف الجهاد في سبيل الله ، ومشاركة الجيوش بالقتال والمعارك .

وهكذا خرج عدد كبير من الصحابة الى الأقطار والمدن الاسلامية ، واستقر كل نفر في صقع منها ، وكانت بلاد الشام أحد مرابط الجهاد من جهة ، وورد بشانها أحاديث كثيرة تبين فضلها ، وترغب في المقام بها ، فقصدها فريق من الصحابة واستوطن بعضهم في مدنها، وتخرج على أيدي الصحابة طبقة التابعين في جميع البلاد .

قال ابن القيم : « والدين والفقه والعلم انتشر في الأمة عن أصحاب ابن مسعود ، وأصحاب زيد بن ثابت ، وأصحاب عبد الله بن عمر ، وأصحاب عبد الله بن عباس » .

رابعا : التيارات السياسية :

حصل الاختلاف بين الصحابة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه ، وأدى هذا الاختلاف الى الصراع والنزاع والقتال بين المسلمين ،ونشبت عدة معارك بينهم ، كالجمل وصفين والنهروان ، حتى وصل الأمر الى اغتيال الخليفة الراشد علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وانتهى النزاع العلني عام الجماعة ،ولكن بدأ الصراع الفكري والسياسي يتحرك وينمو شيئاً فشيئاً ، وظهر على الأفق من جديد ، واشتد الخلاف بين المسلمين ، وتنازعوا فيما بينهم على الخلافة ، وظهرت الفرق والمذاهب السياسية ، وصار لكل فرقة

شمارات تنادي بها ، ورجال يحملون لواءها ،ومجالس للدعوة أو المنافحة عنها ، وانقسم المسلمون الى ثلاث طوائف رئيسية ، وبرزلكل طائفة نظرية في الخلافة ، وهذه الطوائف هي :

١ ـ **الشيعة** : الذين يرون أن الخلافة محصورة نصاً في علي رضي الله عنه وأهل بيته حصراً ، وانقسم الشيعة بعد ذلك عدة فرق ومذاهب وطوائف ، أهمها في العصر الأموي : **الزيدية** ، نسبة الى زيد بن علي بن الحسين بن أبي طالب ، **والجعفرية** ، نسبة الى جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي بن الحسين ، **والكيسانية** نسبة لكيسان مولى علي بن أبي طالب الذي قام بالدعوة لمحمد بن علي بن أبي طالب المعروف بمحمد بن الحنفية .

٢ ـ **الخوارج** : الذين يتجهون الى الشورى المطلقة في اختيار الخليفة ، وأنه يتم بالانتخاب الحر من المسلمين ، ولم يشترطوا في الخليفة كونه قرشياً ، وكانوا مع علي رضي الله عنه ثم خرجوا عليه بعد التحكيم ،وقاتلوه ، ثم تآمروا على اغتياله ، كما خرجوا على الأمويين ، وناصبوهم العداء ، وأشهروا عليهم السيف في معارك كثيرة وحاسمة ، وكان الخوارج أشداء وأقوياء مع التعصب والتطرف، وانقسموا عدة فئات كالصفرية والنجدات والأباضية .

٣ ـ **الجمهور المعتدلون** : وهم أكثر المسلمين الذين التزموا النصوص الشرعية في الحكم ، وان الخلافة ليست وصية لأحد ، وأن الخليفة ينتخب من أكفاء قريش ، وكان الجمهور وسطاً معتدلين ، وقالوا : ان الصحابة سواء ، واختلافهم اجتهاد وتأويل ، وباركوا خلافة الراشدين الأربعة ، وأقروا بانتقال الخلافة الى معاوية رضي الله عنه وأيدوه ، ثم أعرض كثير منهم عن الأمويين لأسباب أخرى كما سنرى .

كما ظهرت في العصر الأموي تيارات سياسة أخرى ، تركت أثراً كبيراً على حياة المسلمين عامة ، وعلى العلماء والفقهاء والمجتهدين خاصة ، من ذلك خلافة عبد الله ابن الزبير في الحجاز التي استمرت عدة سنوات، وأيدها معظم الأقطار الاسلامية .

خامساً : التيارات الكلامية :

كان العصر الأموي يمج بالأفكار والآراء والمذاهب والمعتقدات، ونشأت فيه أكثر الفرق والمذاهب الكلامية التي استمرت عدة قرون ،وظهر بعض هذه الفرق في الشام بالذات ، وتعتمد هذه الفرق على أمور متصلة بالعقيدة والايمان دون الفقه .

يقول الذهبي عن التابعين في العصر الأموي : « وفي هذا الزمان ظهر بالبصرة عمرو ابن عبيد العابد ، وواصل بن عطاء الغزال ،ودعوا الناس الى الاعتزال والقول بالقدر ، وظهر بخراسان الجهم بن صفوان ، ودعا الناس الى تعطيل الرب عز وجل وخلق القرآن، وظهر بخراسان في قبالته مقاتل بن سليمان المفسر ، وبالغ في اثبات الصفات حتى جسّم ».

ثم قال الذهبي : « وقام على هؤلاء علماء التابعين، وأئمة السلف وحذروا من بدعهم».

فظهر في هذا العصر معظم الفرق الكلامية ، وأهمها :

١ ـ **المرجئة** : وهم أول الفـرق الكلاميـة ، لأن سبب ظهورهـم يرجع للتيـارات السياسية السابقة ، فاتخذوا مبدأ الحياد أساسا لحياتهم ، واعتزلوا الفتنـة السياسيـة ، وتجنبوا الخلاف بين علي ومعاوية، ولماظهر التطرف والمغالاة من الشيعة والخوارج وتكلموا في الصحابة والمتنازعين ، قـرر المرجئة ارجـاء محاسبة الزعماء المختلفين الى يوم القيامة ، وحسابهم الى الله ان شاء عذبهم ، وان شـاء عفا عنهم ، وسالموا جميع الفئات ، ثم كونوا مذهباً اعتقادياً كلامياً يقوم على المبدأ السابق، ويرد على مبدأ الخوارج في الايمان والعمل، وقرروا أن الايمان ثابت لا يتبدل ، وأنـه لا تضره معصية ، ولا تزيده طاعة ، وأن الله له وعد بالغفران ، وهو ثابت ومحقق لا ريب فيه ، وله وعيد بالعذاب ، والله قادر علـى عدم تنفيذ وعيده ، ويرجون الله بالغفـران للمذنبين والعصاة ، وانقسـم المرجئة الـى فرق ، منهم من يقول بالقدرية ، ومنهم مـن يقول بالجبر ٠

٢ ـ **القدرية** : وهـم الذيـن يقولون بالقدر ، وأن الانسان له حرية مطلقة بأفعاله، وينفون القدر من الله تعالى ، وسموا بذلك لحمل الحديث عليهم « القدرية مجوس هـذه الأمـــة » ٠

وأول من قال بالقدرية ستويه الفارسي في مسجد البصرة سنة ٧٠ هـ ، ثم أخذ عنـه ذلك معبد الجهني الذي نشر آراءه في المدينة ، ثم انتقل بها الى دمشق ، وكان غيلان ممـن أخذ القدرية عن معبد في المدينة ، ثم نشرهـا في بلاد الشام ، مسـتغلا مذهبـه السياسي في الارجـاء ٠

٣ ـ **المعتزلـة** : وهم أخطر الفرق الكلامية ، وأول من قال بها عمرو بن عبيد وواصل ابن عطاء في البصرة حين اعتزلوا حلقة الحسن البصري ، واتخذوا ساريـة لهم في المسـجد ينشرون بها أقوالهم ، وأولها : المنزلة بـين المنزلتين للمنافق ومرتكب الكبيرة ، ثم أكملوا الأصول الخمسة لهم ، وهي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والأمر بالمعـروف والنهـي عن المنكر ، وأخذوا من القدرية بفكرة خلق القرآن ، ونشروها بين الناس ، وأدت الـى فتن كثيرة في العصر العباسي ٠

٤ ـ **الجهمية** : التي ظهرت بجانب حركة القدرية والمعتزلـة ، وأول من قال بهـا الجعد بن درهم في دمشق حوالي عام ١١٥ هـ، وقال بفكرة خلق القرآن وأن الانسان مجبر في الحياة ، وأنه كالريش في مهب الرياح ، ولا ارادة له ولا اختيـار ، وذهب الجعـد الى خراسان ، ونشر مذهبه بخلق القرآن ونشر معه مذهب نفي الصفات ، ثم خرج مع الحارث ابن سريج ضد الأمويين فقتله مسلم بن أحوز عام ١٢٦ هـ ، وكان جهم بن صفوان قد تبعه على رأيه ، ونسبت له الفرقة ، وصار له شأن كبير في دمشق ، وأخذ بقوله مروان بن محمد ابن مروان والي الجزيرة لهشام بن عبد الملك، وسمي بمروان الجعدي ، ثم اعتنق رأيهم يزيد الثالث الذي صار خليفة في دمشق ، وكان له تأثير على شؤون الدولة لنشر مذهبهم، وحماية اتباعهـم ٠

٥ ـ ويضاف الى الفرق السابقة عدة تيارات فكرية وكلامية مختلفة كانت تتحرك في العصر الأموي ، وتحاول نشر أفكارها وأقوالها وآرائها كالمعطلة والمجسمة وغيرها ٠

ولكن جميع هذه الفرق والطوائف كانت اقلية ضئيلة لا تمثل الا نسبة محدودة في المجتمع ، بينما كانت جماهير المسلمين ، وغالبية العلماء يبرؤون من هذه الآراء والأفكار ، وكان الاعتقاد بواحد منها محلا للطعن والجرح ، وقام معظم العلماء بالرد على هذه الفرق ، وتفنيد حججها ، وكشف آرائها ، والدعوة الى الالتزام بالقرآن والسنة ، ولذلك سمي الجمهور بأهل السنة والجماعة ٠

ولكن الفرق الكلامية السابقة شغلت الناس والمجتمع والدولة ردحاً من الزمن ، وكانت ذات تأثير متفاوت ، كما وصلت بعض الفرق الكلامية الى الخلفاء والأمراء والقادة والحكام، فاستغلوا نفوذهم في نشرها والدعوة اليها ، فوقف العلماء في وجههم ، وبينوا للناس العقيدة الصحيحة ، وردوا على الشبه التي تسربت مع هذه الفرق ٠

كما أن بعض الفرق الكلامية والمذاهب السياسية اتخذت لنفسها منهاجاً في الاجتهاد والفقه والتشريع ، وصار لها مذاهب فقهية مستقلة ، ترجع في أصولها الى العصر الأموي، كالمذهب الزيدي في الفقه ، والمذهب الجعفري، والمذهب الاباضي ، وغيرهم ٠

سادسا : رواية الحديث :

تحرك علم الحديث في هذا العصر تحركاً واسعاً ، وأخذ مداه في الرواية ، وظهرت الرحلة في طلب الحديث ، كما برزت للوجود فكرة تدوينه وجمعه ، وشرع بعض العلماء بذلك ، بينما كانت رواية الحديث قليلة ومحدودة في العصر الراشدي ،واتجهت أنظار الخلفاء الراشدين الى حفظ القرآن الكريم وجمعه ونسخه ونقله الى المسلمين والأقطار الاسلامية، وخشي كبار الصحابة ، ومنهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ، من التوسع في رواية الحديث فيقل الاهتمام بالقرآن ،وقد يختلط كلام الله تعالى في القرآن بكلام الرسول ﷺ في الحديث ، كما حصل عند الأمم السابقة ، فحرص الخلفاء الراشدون على تلاوة القرآن وتحفيظه وتفسيره والرجوع اليه، وتشددوا في الرواية ، للتثبت من الحديث ، وخشية الكذب أو الوضع فيه ٠

ولما اتسعت رقعة البلاد الاسلامية ، وتفرق الصحابة في الأمصار ، ونزلت بالناس الحوادث والنوازل ، وارادوا معرفة الحكم الشرعي فيها ، رجعوا الى الصحابة والتابعين لافتائهم ، فبدأ هؤلاء بالتحديث والرواية من سنة رسول الله ﷺ ، لأنها أوسع من القرآن الكريم ، وأكثر تعرضاً للأحكام الجزئية ،والوقائع اليومية ٠

وكان الصحابة في الأصل متفاوتون في حفظهم لأحاديث رسول الله ﷺ ، وكان منهم المكثرون كأبي هريرة وابن عمر وابن عباس وابن عمرو وجابر وعائشة ، واستقر أكثرهم في الحجاز والمدينة ، ومنهم المقلون ، كابن مسعود وعمر وعلي ومعاذ وانتقل أكثرهم الى العراق، فكان نصيب البلاد متفاوتاً في الحديث لتفاوت الصحابة في ذلك ، وكانت بعض الأمصار تعرف من الأحاديث ما لا تعرفه الأقطار الأخرى ، فاندفع العلماء الى الرحلة في طلب الحديث من البلاد الأخرى ، وأدى ذلك الى توثيق الروابط العلمية بين البلدان ، وتقليل وجوه الاختلاف ، وانتقال العلم ،والاستفادة مما عند الآخرين ٠

وشاعت رواية الحديث ، وانصرف فريق كبير من العلماء الى مجرد رواية الحديث ، وحفظه ونقله ، والتثبت من صحته وسنده ،وسمي هؤلاء بالعلماء او المحدثين او رجال الحديث ، كما بدأ يظهر علم الرجال للبحث عن عدالة الرواة ، وبيان أسباب الجرح ، لتمييز الرجال الذين تقبل روايتهم ، مع كشف الضعفاء والمجروحين والوضاعين لرد أحاديثهم ٠

وأدى الانقسام السياسي بين المسلمين وتفرقهم الى الخوارج والشيعة والجمهور الى مزيد من التشدد في رواية الحديث ، فلا يقبل الخوارج مثلا الأحاديث التي يرويها الشيعة والجمهور ، واشترطت الشيعة أن تكون الرواية عن الائمة وأهل البيت ، ورفضت كل فرقة الأحاديث التي ترويها الفرقة المخالفة ، وخاصة اذا كان الحديث يتعلق بنظام الحكم والخلافة وفضائل الصحابة ٠

واستغل أعداء الاسلام هذه المناسبات ،فظهر في هذا العصر الوضاعون الذين يضعون الحديث كذباً وزوراً وافتراء على رسول الله ﷺ لأسباب مختلفة ، وغايات دنيئة أهمها الحقد على الاسلام والمسلمين ومحاولة تحريف الدين ، ودس الأباطيل في الأحكام الشرعية لتحريم الحلال ، وتحليل الحرام ، وافساد أمر المسلمين لنشر الزيغ والالحاد بينهم ، كما قصدت بعض الفئات المغالية تأييد مبادئها وأفكارها ومذاهبها وآرائها بالأحاديث الموضوعة والروايات المكذوبة ، كما قصد آخرون التساهل في باب الفضائل والترغيب والترهيب ، أو التقرب الى الخلفاء والحكام لنيل عطاياهم، الى غير ذلك من أسباب العداوة الدينية أو التعصب المذهبي ، أو المغالات والتطرف ٠

وتصدى الجهابذة من الحفاظ والمحدثين لهؤلاء وهؤلاء ، لكشف أعمالهم ، وفضح نواياهم ، وتمييز الأحاديث الصحيحة من الأحاديث الموضوعة، واشتغل العلماء في دراسة الأحاديث ، وتوثيق النصوص دراية ورواية ،متناً وسنداً ، وفكر العلماء في تدوين السنة الشريفة ، فطلب الخليفة عمر بن عبد العزيز الى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عامله على المدينة أن يكتب له الأحاديث المروية في المدينة ، كما أمر ابن شهاب الزهري وغيره بجمع السنن وتدوين الأحاديث ٠

سابعاً : علم القراءات :

ونشأ في العصر الأموي علم القراءات الذي يعرف به كيفية النطق الصحيح بالقرآن ، ويعرف به ترجيح بعض الوجوه المحتملة على بعض ، وما يتبع ذلك من توقف استنباط الأحكام الشرعية منه ، وانتشرت تلاوة القرآن وحفظه وترتيله ، ووضعت قواعد النطق به ، وضبط حروفه وألفاظه ، واهتم الناس بأخذ القرآن مشافهة من الأئمة والقراء ، مع بذل العناية الكاملة بحفظه وتجويده ٠

وظهر في العصر الأموي القراء السبعة ،وهم :

١ ــ عبد الله بن عامر بن يزيد ، أبو محمد ،اليحصبي الدمشقي ، التابعي ، الحافظ

الجليل ، المقرىء الثقة الامين ، القاضي بدمشق ، ولد سنة ٢١ هـ وتوفي سنة ١١٨ هـ ، وهو امام أهل الشام بالقراءة ، وانتهت اليه مشيخة الاقراء ، واخذ القراءة عن أبي الدرداء وعثمان وواثلة وغيرهم .

٢ ـ عبد الله بن كثير ، أبو معبد المكي الداري، امام أهل مكة في القراءة ، ولد بمكة سنة ٤٥ هـ ، ولقي بها عبد الله بن الزبير وأباأيوب الأنصاري وأنس بن مالك ومجاهد بن جبر وغيرهم ، وتوفي سنة ١٢٠ هـ ، وكان فصيحاً بليغاً عالماً بالعربية ، وكان الامام المجتمع عليه في القراءة بمكة .

٣ ـ عاصم بن بهدلة أبي النَجُود ، أبو بكرالكوفي ، الأسدي مولاهم ، انتهت اليه رئاسة الاقراء بالكوفة ، قال ابن الجزري : « جمع بين الفصاحة والاتقان والتحرير والتجويد وكان أحسن الناس صوتا بالقرآن » ، توفي سنة ١٢٧ هـ .

٤ ـ زبان بن العلاء بن عمار ، أبو عمروالتميمي المازني البصري ، قرأ بمكة والمدينة والكوفة والبصرة على جماعة كثيرة ،وسمع أنس بن مالك والحسن البصري وسعيد ابن جبير وعاصم وعبدالله بن كثير وعطاء، قال ابن الجزري : « وكان أعلم الناس بالقرآن والعربية مع الصدق والثقة والزهد » ، ولد بمكة ونشأ بالبصرة ، ومات بالكوفة سنة ١٥٤ هـ .

٥ ـ حمزة بن حبيب ، أبو عمارة الكوفي ،التيمي مولاهم ، الزيات ، ولد سنة ثمانين وأدرك الصحابة بالسن ، وأخذ القراءةعرضاً عن سليمان الأعمش وأبي اسحاق السبيعي وجعفر الصادق وغيرهم ، وكان اماما حجة ثقة ثبتا قيما بكتاب الله بصيرا بالفرائض عارفا بالعربية ، حافظا للحديث ، عابداً خاشعاً زاهداً ورعاً ، توفي سنة ١٥٦ هـ .

٦ ـ نافع بن عبد الرحمن ، أبو رويم ،الليثي مولاهم ، امام دار الهجرة في القراءة التي أخذها عن سبعين من التابعين ، وأقرأ الناس بالمدينة دهراً طويلا ، وروى عنه مائتان وخمسون من الأئمة ، وأخذ عنه الامام مالك ، وصلى في مسجد النبي ﷺ ستين سنة ، وتوفي سنة ١٦٩ هـ .

٧ ـ علي بن حمزة ، أبو الحسن الأسدي مولاهم ، النحوي المعروف بالكسائي ، انتهت اليه رئاسة الاقراء بالكوفة بعد حمزةالزيات ، قال الأنباري : « اجتمعت بالكسائي أمور ؛ كان أعلم الناس بالنحو ، وأوحدهم بالغريب ، وكان أوحد الناس في القرآن »، ومات سنة ١٨٩ هـ .

واشتهر هؤلاء القراء السبعة بينما كانتالقراءة تشيع بين الآلاف والملايين ، وتؤخذ القراءة عرضاً وشفاها من جيل الى جيل الىالصحابة والرسول ﷺ ، فحفظوا القرآن في الصدور وفي السطور ، وجمعوه في القلوبوفي الكتب .

ثامنا : الخيرية في العصر الأموي :

ان العصر الأموي ضم في جنباته الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ، ويعتبر في الجملة من العصور المشهود لها بالخيرية في الحديث الشريف الذي رواه البخاري ومسلم وأصحاب السنن وأحمد عن عمران بن حصين وأبي هريرة وابن مسعود أن رسول الله ﷺ قال : « خير الناس قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، فلا أدري في الثالثة او في الرابعة ، قال : ثم يتخلف من بعدهم خلف تسبق شهادة أحدهم يمينه ، ويمينه شهادته» .

وتتجلى هذه الخيرية بعدة نواح ، أهمها انتشار الاسلام في أنحاء الأرض ، والتقييد بتعاليمه ، والالتزام بشريعته ، والاحتكام اليه ، والقيام بشعائره ، والسير على منهاج رب العالمين في اصلاح الدين والدنيا ، وكان الدين لا يزال غضاً طرياً في النفوس ، مع السعي لمرضاة الله تعالى ، ولو سخط الناس جميعا .

وأخيراً فقد زخر العصر الأموي بمختلف العلوم والفنون ، فمن ذلك التقدم العمراني والنهضة الثقافية ، وانتشار العلم ، وازدهار الحضارة والمدنية ، والتوسع على الناس ، ورقي العلوم من كيمياء وفلك وطب وصناعة السلاح .

وكان للفقه دور بارز ، ومكانة مرموقة ، وأهمية عظيمة ، ولذلك أفردناه في المبحث القادم .

المبحث الثاني

ملامح الاجتهاد الفقهي في العصر الاموي

كانت الحركة الفقهية في العصر الأموي ذات نشاط كبير ، وازدهار عريض ، وكان الفقهاء في حركة دائمة ، وأثمرت جهودهم ثماراً يانعة ، ويظهر ذلك في النقاط التالية :

الأولى : الحاجة الى الاجتهاد في هذا العصر :

لقد نشط العلماء والأئمة بالاجتهاد الفقهي في هذا العصر ، وذلك أن صغار الصحابة أولا ، والتابعين ثانيا ، وتابعي التابعين ثالثا : تلقوا النصوص والأحكام التي جاءت صريحة في القرآن والسنة والاجماع واجتهاد كبار الصحابة عن المسائل التي وقعت في زمانهم ، وفي العصر الأموي حصلت عدة عوامل جديدة تدعو للاجتهاد ، أهمها :

١ ــ انتشار الاسلام في ارجاء المعمورة ، وتوسع الفتوحات الاسلامية ، ودخول الناس في دين الله افواجا ، وكثرة عدد المسلمين في مختلف الأمصار والأقطار والقارات ، كما ذكرنا سابقا .

٢ ــ واجه المسلمون في البلاد الجديدة أحوالاً جديدة ، وحوادث متعددة ، وقضايا متطورة ، وأعرافاً متنوعة ، ومشاكل معقدة ، وأنظمة كثيرة ، وفرضت كل هذه الأمور على العلماء والمجتهدين أن يبينوا حكم الله تعالى في كل ذلك بما يتفق مع النصوص الشرعية ، ومقاصد الشريعة ، وطبيعة الدين السماوي الجديد .

٣ ـ كان صغار الصحابة والتابعون وتابعوهم أقل معرفة بأقضية رسول الله ﷺ ، لأن السنة النبوية لم يتم تدوينها في هذا العصر، وكانت الأحاديث في كل قطر محصورة، وكانت اجتهادات السلف مقصورة على اجتهاد الصحابة الذين وفدوا الى الأقطار ، ونشروا علمهم فيها ٠

٤ ـ انتشر علماء التابعين في مختلف الأمصار بعد الفتوحات الاسلامية ، كما حصل للصحابة ، ولم يتسن للتابعين الرجوع دائماً وباستمرار الى الصحابة الأحياء ليسألوهم عما سمعوه من رسول الله ﷺ، أو عن آرائهم في القضايا والنوازل الجديدة ٠

هذه الأسباب ، وكثير غيرها ، دفعت صغار الصحابة والتابعين في العصر الأموي عامة ، وفي الشام مركز الخلافة الاسلامية خاصة ، الى الاجتهاد ، وحملتهم على اعمال الرأي لاستنباط التشريعات الاسلامية الجديدة ، واللجوء الى الاجتهاد لاستخلاص الأحكام الشرعية على ضوء كتاب الله تعالى وسنة رسوله ، واجماع الصحابة ، وبما يتفق مع مقاصد الشريعة ، لكي يلائم المجتهدون بين الدين وبين الأحداث الجديدة ، ولكي يسدوا باب القطيعة بين الدين والحياة ٠

وكان الاجتهاد في هذا العصر يعمل على محورين أساسيين ، الأول : الاجتهاد في فهم النصوص الشرعية وتطبيقها على الوقائع والمسائل ، والثاني : الاجتهاد باستنباط الحكم الشرعي واعمال الرأي لمعرفة الحكم للمسائل التي لم يرد فيها نص أو اجماع أو قول صحابي ، واعتمدوا في ذلك على المصادر التبعية كما سنشير فيما بعد ٠

وأصبح الاجتهاد الفقهي في هذا العصر أكثر صعوبة من ذي قبل لهذه الأسباب السابقة ، كما أن تفرق الصحابة في الأمصار، وانتقال الأحاديث معهم ، وانتشار الرواية في الحديث في مختلف البلدان ، وظهور الوضاعين، فرض على الفقهاء أن يقوموا بدراسة الحديث دراية ورواية ، متناً وسنداً ، للتأكد من صحته وسلامته ، قبل الشروع في الاعتماد عليه في الاجتهاد والاستنباط والاحتجاج ، وصارت مهمة الفقيه عسيرة وشاقة ٠

الثانية : انعزال العلماء والفقهاء عن الحكام :

كان للخلاف بين علي ومعاوية رضي الله عنهما أثر كبير على العلماء والفقهاء ، وأدى مبدئياً الى انقسامهم الى مؤيد ومعارض لكل منهما ، واعتزل فريق الخلاف والخوض في الفتنة ، وانتهى الأمر الى ظهور الخلافة الأموية ، وتوحيد السلطة العليا من جديد ، ولكن سيرة الأمويين لم تكن على منهج الخلفاء الراشدين في عدة جوانب ، منها انصراف الخلفاء الأمويين الى السياسة ، وابتعادهم عن سيرة السلف الصالح ، وحرصهم على ولاية العهد ، وحصر الخلافة فيهم ، وانتقالها بالوراثة مما يخالف النصوص الشرعية وما كان عليه الأمر في العهد الراشدي ، فحصلت جفوة كبيرة بين العلماء والحكام ، وأعرض كثير من العلماء والفقهاء عن الأمويين وشؤون الحكم والخلافة، وقام فريق كبير من العلماء بالتصدي للحكام والخلفاء ، ونقدوا تصرفاتهم ، ورفضوا أحياناً المبايعة ، ونتج عن هذه الحالة أربعة أمور أساسية :

١ ـ ذهب الحكام الى ملاحقة العلماء ومتابعة اقوالهم وفتاويهم واجتهاداتهم ، ووصل الأمر الى الحاق الأذى والسوء والاهانة والاضطهاد بالعلماء ، كسعيب بن المسيب وغيره ، وساء الأمر أكثر فادى الى قتل بعض كبار العلماء كسعيد بن جبير وغيره ، وانقطع حبل المودة والثقة بين الطرفين ٠

٢ ـ اتجه العلماء الى العلم والفقه والاجتهاد ، واعتزلوا الحياة العامة حتى لا يشاركوا الحكام في آرائهم السياسية ، وينفضوا أيديهم من المخالفات الشرعية والانحرافات القائمة ، ثم التزموا الطريق العلمي في الفقه والاجتهاد ، أو الحديث والرواية ، أو القراءة وتعليم القرآن ٠

٣ ـ تجنب الفقهاء والعلماء ابداء الراي في الأحكام السلطانية التي تتصل بالخلافة والدولة ، وضعف الاجتهاد في هذا الجانب بينما توسع في بقية الجوانب وفروع الفقه والأحكام الشرعية ٠

٤ ـ حاول كثير من العلماء الابتعاد عن مركز السلطة والحكم في هذا العصر ، وهي بلاد الشام ، واتجه معظمهم للاقامة في المدينة المنورة في الحجاز ، والى الكوفة في العراق ٠

الثالثة : استقلال الفقه :

كانت الظروف السابقة في انعزال العلماء والفقهاء عن الحكام ، وتوفر الحاجة الى الاجتهاد في هذا العصر ، وشيوع رواية الحديث والبدء في تدوينه ، وغير ذلك من الأسباب، باعثا على تميز الفقه عن غيره من العلوم ،وصار علم الفقه مستقلا ، وأصبح المراد منه ملكة فهم الأحكام الشرعية من نصوص القرآن والسنة ، وسمي القائمون على ذلك بالفقهاء، بينما أصبح المراد من العلم مجرد معرفة النصوص وحفظها ، فظهر القراء لتلاوة القرآن الكريم وحفظه وقراءاته ، وظهر المحدثون لمجرد رواية الحديث وحفظه ومعرفة سنده ، وتمييزه عن الأحاديث الموضوعة والمكذوبة ،كما تميز الفقهاء بالاجتهاد واستنباط الأحكام وفهم النصوص وتحديد المراد منها ، وتعيين المعنى المقصود ، والبحث عن العلل والتعارض والترجيح والنسخ ، وحصر مصادر التشريع المقبولة شرعاً ٠

وهكذا نرى أن العصر الأموي يمثل الطور التأسيسي للفقه الاسلامي بعد عهد النبوة والخلافة الراشدة ، فاشتغل الفقهاء بوضع الحجر الأساسي للفقه ، وبيان الاطار العام له ، وبيان المنهج العلمي للاجتهاد الذي اعتمد عليه الفقهاء في القرن الهجري الثاني، واعتمد عليه الأئمة المجتهدون ، وأشادوا عليه المذاهب الفقهية ، وتم فيما بعد طور النضج والكمال للفقه ٠

الرابعة : عدم تدوين الفقه :

لم يشرع الناس في هذا العصر بتدوين الفقه ، ولم يجمع العلماء آراءهم واجتهاداتهم في مصنفات خاصة ، وانما بقيت مبثوثة في الصدور والكتب العامة ، وتنقل آراء الفقهاء واجتهاداتهم شفهياً الى التلاميذ وطلاب العلم٠

يقول أبو طالب المكي : « وهذه المصنفات من الكتب حادثة بعد سنة عشرين ومائة من التاريخ ، وبعد وفاة كل الصحابة وعلّية التابعين ، يقال : ان أول كتاب صنف في الاسلام كتاب ابن جريج في الآثار ، وحروف من التفاسير عن مجاهد وعطاء وأصحاب ابن عباس بمكة ، ثم كتاب معمر بن راشد الصنعاني باليمن ، جمع فيه سنناً منثورة مبوبة ، ثم كتب الموطأ بالمدينة لمالك بن أنس في الفقه ، ثم جمع ابن عيينة كتاب الجوامع في السنة والأبواب وكتاب التفسير في أحرف من علم القرآن ، وجامع سفيان الثوري الكبير في الفقه والأحاديث » .

ويبين الذهبي رحمه الله أن التدوين للفقه وغيره انما بدأ في العصر العباسي فيقول : « وشرع الكبار في تدوين السنة وتاليف الفروع ، وتصنيف العربية ، ثم كثر ذلك في أيام الرشيد ، وكثرت التصانيف ، والفوائي اللغات ، واخذ حفظ العلماء ينقص ، ودوّنت الكتب ، واتكلوا عليها ، وانما كان قبل ذلك علم الصحابة والتابعين في الصدور ، فهي كانت خزائن العلم لهم رضي الله عنهم » .

ولم يخلف لنا هذا العصر تراثاً فقهياً مدوناً الا كتاباً واحداً ، وهو « المجموع » المنسوب للامام زيد بن علي ، المتوفى سنة ١٢٢ هـ ، وينسب الفقه الزيدي له ، وللعلماء كلام طويلة في صحة نسبة هذا الكتاب لزيد ، لأن راويه الوحيد هو الواسطي ، وهم متهم بالكذب ، واسمه : عمرو بن خالد ، أبو خالد الواسطي .

الخامسة : المناهج الاجتهادية :

ظهر في هذا العصر المناهج الاجتهادية للأئمة والفقهاء ، وبين الفقهاء الطريقة الاجتهادية التي يسيرون عليها ، وتميزت بعض الطرق عن الأخرى ، وذلك أن كبار الصحابة وفقهاءهم كعمر وابن مسعود وعلي وزيد وابن عباس قاموا بالاجتهاد في عصرهم ، وظهرت لكل منهم شخصية مستقلة في الحياة ، ومنهج واضح في الاجتهاد بما يقرب أن يكون مدرسة متميزة في ذلك ، وكان مسلك عمر رضي الله عنه يتجه الى روح التشريع ومقاصد الشريعة وتحقيق مصالح المسلمين ، بينما اتجه زيد مثلا الى الوقوف عند النصوص ، وعدم تجاوزها الى ما وراءها ، وتلقى صغار الصحابة والتابعون هذه المناهج عن كبار الصحابة ، وتاثروا بهم ، ونقلوها معهم الى الأقطار التي حلوا بها ، كما سنرى في المدارس الفقهية والمذاهب الاجتهادية .

ولكن ظهور هؤلاء الفقهاء مع مناهجهم الاجتهادية لم يصل الى وجود المذاهب الفقهية المستقلة عن غيرها ، ولم تتكون المذاهب الفقهية بشكلها المعروف اليوم ، ولم يظهر الالتزام بقول معين ، ولا الفتيا بمذهب واحد ، وكان الناس يسالون عن الحكم الشرعي للأخذ به والالتزام فيه والتقيد بحدوده دون الالتزام بشخص معين أو صحابي خاص ، وكان السائل أو المستفتي يسال من يسهل عليه سؤاله ، أو بحسب ظروفه ، وقد ينتقل من عالم الى آخر ، ويسأل مرة هذا ، ومرة ذاك .

يقـول أبو طالب المكـي : « ان الكتب والمجموعات محدثة ، والقول بمقالات الناس، والفتيا بمذهب الواحد من الناس ، واتخـاذ قوله ، والحكاية له من كل شيء ، والتفقه على مذهبه لم يكن النـاس على ذلك في القرنـين الأول والثاني »

ومع ذلك فقد ظهر في هذا العصر أئمـة وأعلام اشتهروا بين الناس في الفتوى والاجتهاد والعلم ، ورجع الناس اليهم بكثرة ، ونقلت آراؤهم واجتهاداتهم ، وشاعت بين الناس ، وصارت أشبه بالمذاهب ، وأصبح هؤلاء الأئمة منارة في العلـم ، وملجأ للفتوى ، ومثـلا للاقتداء ، كالحسن البصري وسفيان الثوري والنخعي (٤٠ ـ ٩٦ هـ) والأوزاعي وغيرهم، ثم انقرضت هذه المذاهب ، واندرست بعـد فترة ، ودخلت آراؤهـا في المذاهب الفقهيـة المعروفة حتى اليوم •

السادسة : المدارس الفقهية :

نتج عن ظهور المناهج الاجتهادية المختلفة بين الصحابة ، مع تفرقهم في البلدان ، وتأثر التابعين بمناهج الصحابة في البحث واستنباط الأحكام ، وما ورثه الناس بعدهم من العلـم والآراء والفتاوى والاجتهاد ، نتج عن ذلـك ظهور نزعتين في الفقه الاسلامي بين جماهـير العلماء المعتدلين وأهل السنة والجماعـة ، وانقسموا الى فريقين ، وعمل كل فريق على ذكر الأدلة والحجج والعلل والأصول العامة التي يعتمد عليها في الاجتهاد، كما حرص كل فريق على بيان المصادر التشريعية الصحيحة التي يأخـذ منها الأحكام ويرجـع اليها في الاستنبـاط ، وأدى هذا الانقسام الى وجود مدرستين :

الأولى : مدرسـة الحـديث ، ومقرهـا الحجاز وخاصة في المدينة ثم في مكة ، وكـان الحجاز مأوى الفقهاء ، ومجمع العلماء ، ومهد الشريعة ، ومهبط الوحي ، ومنبع السنة ، ودار الحديث ، وحاضـرة النبوة والخلافـة الراشدة ، كما قصدها العلماء ولجؤوا اليها في العصر الأموي ، فأضحت جامعة علمية ، ومدرسة للفقه والاجتهاد ، وترجع في أصولها الى زيد بن ثابت وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعائشة أم المؤمنين ، وتعتمد هـذه المدرسة على النصوص من القرآن والسـنة وآثار الصحابة وأقوالهم ، وشاع عندهم رواية الحديث ، ووقف هؤلاء عند النصـوص والآثار ، فلا يحيدون عنهـا ، ولا يلجـؤون الى الرأي الا عند الضرورة القصوى ، وساعدهم على ذلك توفر أقـوال الصحابـة ، وكثـرة الأحاديث ، وقلة الحوادث الجديدة ، وندرة الوضـع في الحجـاز ، مـع ميلهـم للتـورع والاحتياط في الفتوى والاجتهاد ، والوقـوف عند القرآن والسنة والاجماع وآثار الصحابة، وبرز منهم أئمة أعلام ، وفقهاء لامعون ، حتى شاع اسم الفقهاء السبعة ، أو فقهاء المدينـة السبعة ، وهم :

١ ـ سعيد بن المسيب القرشي المخزومي المدني ، سيد التابعين ، ولد لسنتين مـن خلافة عمر ، وتوفي سنة ٩٤ هـ •

٢ ـ عروة بن الزبير بن العوام ، ولد في خلافة عثمان ، ومات سنة ٩٤ هـ •

٣ ـ القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق ، المتوفى سنة ١٠٦ هـ •

٤ ـ أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشـام ، ولد في خلافـة عمر ، ومـات سنة ٩٤ هـ ٠

٥ ـ عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بنمسعود ، المتوفى سنة ٩٨ هـ ٠

٦ ـ سليمان بن يسار ، المتوفى سنة١٠٧ هـ ٠

٧ ـ خارجة بن زيد بن ثابت، مات سنة١٠٠ هـ ٠

ويضاف اليهم عدد كبير من كبار فقهـاء المدينة ومكة والحجـاز ، منهم قبيصـة بن ذؤيب وعبد الملك بن مروان اللذان انتقـلاالى الشام ، ومنهم أبو سلمة بن عبد الرحمن ابن عوف (٩٤ هـ) وأبان بـن عثمـان بنعفان ، وسالم بن عبد الله (١٠٠ هـ) ، ونافع مولى ابن عمر (١١٧ هـ) ٠

الثانية : مدرسة الرأي ، ومقرها العراق في الكوفة والبصرة ، وكانت الكوفة مقـر الخلافة في زمن علي رضي الله عنه ، واتجـهاليها عدد كبير من الصحابة أثناء خلافتـه ، ونشطت فيها الحركة العلمية عامة ، والاجتهادالفقهي خاصة ، وكان ابن مسعود رضي الله عنه قد سبق اليها منذ خلافة عمر بن الخطاب،ونشر فيها علمه وفقهه ، وكـان يعتمـد في اجتهاده على منهج عمر بن الخطاب رضي اللهعنه ، كما ظهر تاثير علي" رضي الله عنـه في الفقه والاجتهاد في الكوفة وما حولها ، فصارلها طابع اجتهادي خاص ، يعتمد على الرأي والاجتهاد والاستنباط واعمال العقل والفكر،وينشط في البحث والنظر ، ويمهر في القياس، وكان الباعث لهذا المنهج قلة الأحاديث التـيوصلت العراق ، والتشدد في الرواية للتثبت من حديث رسـول الله ﷺ ، وشيوع الوضـعوانتشاره ، والحاجة الماسة الى معرفة الأحكام الشرعيـة للحـوادث والنـوازل والوقائـعالجديدة ، ومواجهـة الأحـوال الاجتماعيـة والاقتصادية والسياسية الموجودة في العراق ،وظهـر في العـراق أئمة وعلمـاء وفقهـاء ، وأشهرهم ستة من أصحاب عبد الله بن مسعود، وهم :

١ ـ علقمة بن قيس النخعي ، المتوفىسنة ٦٢ هـ ، وكان اشبه الناس هدياً وسمتا بعبد الله بن مسعود ٠

٢ ـ الأسود بن يزيد النخعي ، المتوفىسنة ٧٥ هـ وكان ياخذ عن عمر رضي الله عنه.

٣ ـ مسروق بن الأجدع الهمـداني ،المتوفى سنة ٦٣ هـ ، وكان اعلم بالفتوى من شـريـح ٠

٤ ـ عبيدة بن عمرو السلماني الذيأسلم قبل وفـاة النبي ﷺ بسنتين ولم يره ، ومات سنة ٧٢ هـ ٠

٥ ـ شريح بن الحارث القاضي ، ماتسنة ٨٢ هـ ، الذي استقضاه عمر ، وبقي في القضاء ٧٥ سنة ٠

٦ ـ الحارث بن عبد الله الهمداني ، ابوزهير الكوفي ، الأعور ، أخذ عن علي ، واحبه كثيرا (٦٥ هـ) ٠

ويضاف الى هؤلاء الستة عدد كبير من كبار التابعين والفقهاء الأعلام مثل ابراهيم النخعي امام الكوفة وفقيها ، الذي جمع الفقه، وحمل رايته ، وقام على منهجه وآرائه مذهب الامام أبي حنيفة فيما بعد ، ومات سنة ٩٥ هـ ، ومثل عامر بن شراحيل الشعبي (١١٠ هـ) وقيس بن أبي حازم الكوفي (٨٤ هـ) وسعيد بن جبير الكوفي الذي قتله الحجاج سنة ٩٥ هـ ، ومحمد بن سيرين ١١٠ هـ ، وغيرهم .

وحصل نقاش علمي شديد بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي ، وعقدت بينهم المناظرات ، واشتد الجدال على قدم وساق، وطعن كل منهم أحياناً بالآخر ، وعاب طريقته وتشكك فيما وصل اليه ، وتم اللقاء والوفاق بين المدرستين على يدي الامام الشافعي في العصر العباسي .

ولم يقتصر هذا العصر على وجود الفقهاء في الحجاز والعراق ، بل ظهر عدد منهم في الشام مما سنفرده بالذكر ، كما ظهر أعلام وفقهاء في مصر مثل يزيد بن أبي حبيب والليث ابن سعد ، وفي اليمن مثل طاووس ، وأرسل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه بعثة الفقهاء العشرة الى شمال افريقيا لنشر العلم ، وبث الدعوة الاسلامية ، وبيان الحلال والحرام ، وأقاموا صرح العلم والفقه في القيروان ، كما أقاموا فيها العدل باستلام القضاء والحكم بما أنزل الله بين الناس .

المبحث الثالث

خصائص الاجتهاد الفقهي في العصر الأموي

رأينا ان الفقه في هذا العصر استقل عن غيره ، وأنه يمثل الدور التأسيسي للفقه الاسلامي ، وأنه كان تمهيداً أو توطئة لنشوء المذاهب الفقهية التي ظهرت وبرزت في العصر العباسي ، وبقي أكثرها معروفاً حتى اليوم .

وقد تميز الفقه والاجتهاد الفقهي في هذا العصر بعدة خصائص ، أهمها :

الأولى : الفقه الافتراضي :

كان الفقه في العهد النبوي وعصر الخلفاء الراشدين فقهاً واقعياً ، أي يبين الحكم الشرعي للأمور التي تقع ، والخلاف الذي يحدث بين الناس ، والمسائل التي تثور بينهم ، وكان السؤال عما لم يقع مكروهاً في زمن الوحي خشية أن يحرم الشيء على المسلمين بسبب السؤال ، فقال تعالى : « لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم ، وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم » المائدة /١٠١ ،وسار الصحابة على هذا المنهاج في الفتوى وبيان الأحكام للمسائل الواقعة، وكانوا يتجنبون البحث والجواب عن المسائل الافتراضية ، والأمور المتوقعة ، وكانوا يستفسرون من السائل والمستفتي عن المسألة هل وقعت ؟ فان قال : لا : اعتذروا عن الجواب ، وقالوا :دعوها حتى تكون .

وبقي الأمر على هذا المنوال في العصر الأموي عند أهل الحديث ، وفي مدرسة الحديث ومن تبع نهجهم ، فكان فقههم واقعياً .

أما في العراق ومدرسة الرأي فقد توسع الفقهاء بالاجتهاد والبحث واعمال الراي ، وكانوا يفترضون وقوع الحوادث ـ قبل وقوعها ـ ويجتهدون في بيان الأحكام الفقهية لها ، فبدأ الفقه الفرضي أو الافتراضي يظهر الى الوجود ، ويقولون أرايت لو كان كذا ، لكان الحكم كذا ، وخرج الفقه عن الواقعية ، واتجه نحو الفرضيات ، ثم زاد ونما وتوسع فيما بعد عند ظهور الأئمة وتكوين المذاهب .

وساعد على ظهور الفقه الفرضي ونمائه انعزال العلماء عن الحكام ، واستقلال علم الفقه ، وتفرغ الفقهاء الى الاجتهاد والاستنباط ، وظهور النزعات الفقهية بين الحجاز والعراق ، ونشوء التيارات الفكرية والسياسية والكلامية المختلفة .

الثانية : مصادر التشريع الأصلية :

بقيت مصادر التشريع الأصلية في العصر الأموي كما كانت في العصر الراشدي وعند كبار الصحابة ، فكانوا يرجعون الى القرآن فالسنة فالاجماع فالقياس ، مع اختلاف بسيط في ذلك .

أما القرآن الكريم فكان مكتوباً ومحفوظاً ومدوناً ، ونسخ منه زمن عثمان سبع نسخ، وأرسلت الى المدن الاسلامية الكبرى وعواصم الأقطار ، وكان العلماء والفقهاء وعامة الناس يحفظونه في صدورهم ، فان حصل اختلاف في شيء منه رجعوا الى المصحف الامام .

أما السنة فكانت المصدر الثاني باتفاق المسلمين ، ولكن طرأ عليها عدة أمور ، منها تفرق الصحابة في الأمصار ، فحمل كل منهم ما يحفظه من الأحاديث ، فتفرقت السنة مع تفرق الصحابة ، ولم تكن مدونة ، فنقلت أحاديث الى بلد لم تنقل الى غيره وبالعكس ، وكانت الأحاديث متوفرة بكثرة في الحجاز ، بينما كانت قليلة ونادرة في العراق ، وشاع الكذب في الأحاديث في العراق أكثر من الحجاز فاحتاط العلماء والفقهاء والمحدثون من الرواية ، وتشددوا في السماع ، واضطر الفقهاء الى التأكد من صحة الحديث قبل الاحتجاج به والاعتماد عليه والاستنباط منه .

وأما الاجماع ، وهو اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد ﷺ على حكم شرعي، فكان ميسراً في العصر الراشدي حتى مقتل عثمان رضي الله عنه ، ثم تفرق الصحابة في الأمصار ، وأصبح من المتعذر اجتماعهم للمشاورة ، وصار الاجماع نادراً الا في بعض الحالات .

وأما القياس فقد خف الاعتماد عليه في الحجاز والشام ومصر وعند أهل الحديث ومدرسة الحديث التي تقف عند النصوص ،خلافاً لأهل العراق والرأي فقد نشط القياس عندهم ، وتوسع الناس فيه ، وبحثوا في العلل الشرعية ومقاصد الشريعة وقاسوا ما لم يكن على ما كان ، وساووا الفروع بالأصول في الأحكام عند توفر العلة المشتركة .

الثالثة : مصادر التشريع التبعية الجديدة :

ظهر في العصر الأموي مصادر جديدة للفقه الاسلامي تقوم على الاجتهاد ، وهو بذل الجهد في ادراك حكم شرعي من أدلته التفصيلية، واعتمد الفقهاء في هذا العصر على المصادر التالية :

١ ـ **قول الصحابي** : وذلك أن الصحابة لازموا رسول الله ، واطلعوا على مقاصد الشريعة ، ورأوا أسباب نزول الأحكام الشرعية ، وشاهدوا التطبيق الصحيح للاسلام وأحكام القرآن الذي تجسد في سيرة الرسول ﷺ ، وتمتعوا بأنوار المصطفى ﷺ وتلقوا منه الحكمة والتوجه ، وتربوا في مدرسة النبوة ،فتكوّن عند أكثرهم ثروة علمية وملكة فقهية، وتصدوا بعد وفاة الرسول ﷺ للتعليم والتدريس والافتاء والقضاء والحكم والاجتهاد فيما يسوغ الاجتهاد فيه ، ووصلوا الى آراء اجتهادية نقلها عنهم صغار الصحابة والتابعون، وخاصة تلامذة الصحابة ، وتمسك العلماء في كل قطر بما سمعوه ونقلوه من اجتهاد الصحابة الذين تلقوا على أيديهم العلم والفقه. والتزم التابعون بهذه الآراء والأقوال الاجتهادية من الصحابة ، واحتلت أقوال الصحابة مرتبة سامية بين مصادر الاجتهاد ، وكان التابعون يرجعون الى القرآن والسنة والاجماع ، فان لم يجدوا فيها حكماً بحثوا عن آثار الصحابة وأقوالهم واجتهاداتهم وأخذوا بها ، وأفتوا بما جاء فيها ، وتحرجوا من الخروج عنها ، ولكن الصحابة اختلفوا في الاجتهاد ، فأخذ التابعون بقول بعض الصحابة دون بعض ، لكن اتفق الجميع بالجملة على الأخذ بقول الصحابة •

٢ ـ **الاستحسان**، وهو العدول عن القياس الجلي الى قياس خفي أو عن حكم كلي الى حكم استثنائي لدليل انقدح في عقل المجتهد رجح هذا العدول ، وهذا المصدر بقي خافتاً في الحجاز ، ولكنه أخذ مكانه في العراق ،ولم يتبلور بشكل كامل وصحيح الا في العصر العباسي ومع ظهور مذهب الامام أبي حنيفة ، ولكن قد عمل بالاستحسان النخعي وغيره من فقهاء الكوفة •

٣ ـ **الاستصلاح** ، أو **المصلحة المرسلة** ، وهي المصلحة التي لم ينص الشارع على حكم لتحقيقها ، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو الغائها ، وقد بدأ الاعتماد على المصلحة المرسلة منذ زمن عمر رضي الله عنه ،فأخذ بها عند اتخاذ السجون وتدوين الدواوين للجند وغيرها من الأحكام الكثيرة ، وسار على هذا المنهج الخلفاء والحكام ، ورجع اليها الفقهاء والعلماء بما يتفق مع مقاصد الشريعة، ويحقق مصالح الناس، وقال بالاستصلاح أهل العراق وأهل الحجاز ، حتى اشتهر بها الامام مالك فيما بعد في المدينة المنورة •

٤ ـ **العرف** ، وهو العادة التي تستقر في النفوس ، وتتلقاها الطباع السليمة بالقبول في الأقوال والأفعال ، بما لا يتعارض مع النصوص الشرعية ، وظهر اعتماد الفقهاء على العرف بشكل بارز في مختلف الأقطار الاسلامية ، وراعى الفقهاء والمجتهدون أعراف الناس في البلاد التي يسكنونها ويقيمون فيها،وكان عرف أهل المدينة مصدراً للأحكام الشرعية ، كما اختلفت الاجتهادات الفقهية بسبب اختلاف العرف بين الأمكنة والأزمنة •

٥ ـ **سد الذرائع** ، والذرائع هي الوسائل التي ظاهرها مباح ، ولكن يتوصل بها الى محرم ، وقرر الفقهاء أن كل ما يؤدي الى الحرام فهو حرام ، وذلك حسماً لمادة الفساد ، وسداً لطريق الحرام ، ودفعاً لسبل المنكرات ،ومنعاً للحيل •

ولكن هذه المصادر التبعية الجديدة لم تتحدد معانيها ، ولم يتقرر الاعتماد عليها بشكل علمي ، ومنهج واضح الا بعد ظهور علم أصول الفقه ، وقيام المذاهب الفقهية في العصر العباسي •

المبحث الرابع

أعلام الفقه والاجتهاد الفقهي بالشام

لم يكن الفتح الاسلامي حرباً أو استعماراً ، وانما كان دعوة سماوية حملها الفاتحون الى أنحاء العالم ، ولم يحمل الجيش الاسلامي قادة حرب ، وجنود قتال فحسب ، بل ضم في صفوفه كبار الصحابة والعلماء والفقهاء والقراء والأئمة وذوي الفكر النير والعقل المتفتح والعلم الواسع ، وكان فيه الشعراء والأدباء والأشراف والنساء ، وكان الصحابة يستأذنون الخلفاء في الالتحاق بالجهاد والاقامة في ثغور الدولة الاسلامية ، والتفرغ لنشر الدعوة ، واستمر هذا الأمر فيما بعد ، وكان الفقهاء والعلماء والأئمة على رأس الجيوش الاسلامية ، ومتى فتح الله عليهم بلداً أو قطراً أو مدينة عكفوا على تعليم الناس ، وتبليغهم الاسلام ، بل كان الخلفاء والقادة في العصور الأولى من كبار العلماء والفقهاء ، كالخلفاء الراشدين ومعاوية وعبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز وكان الخلفاء يوفدون العلماء الى الأمصار كما يعينون الولاة والقضاة والعمال .

ولم يقف الفقهاء والعلماء في البلاد التي دخلوها موقفاً سلبياً ، وهم الدعاة للدين الجديد ، بل عملوا على استلهام روح التشريع ، ومقاصد الشريعة ، لنشر الاسلام وعرضه ، وعولوا على الاجتهاد والذهن الوقاد لبيان حقيقة الدين ، وأنه دين الفطرة ، وأن أحكامه ميسرة ، وأن شريعته سمحاء .

وقبل بيان أعلام الفقه والاجتهاد بالشام في العصر الأموي ، نقدم الأمور التالية :

١ ـ الصحابة بالشام :

رغب صحابة رسول الله ﷺ بالجهاد ، وتوجه فريق كبير منهم الى الشام لفتحها، وكان فيهم سادات العرب وأشراف قريش ، نذكر بعضهم تعداداً :

خالد بن الوليد ، أبو عبيدة بن الجراح ، خالد بن سعيد ، هشام بن العاص ، يزيد بن أبي سفيان ، معاوية بن أبي سفيان ، أبوسفيان بن حرب ، حبيب بن مسلمة ، عياض ابن غنم ، عمرو بن العاص ، عكرمة بن أبي جهل ، سهيل بن عمرو ، ابان بن سعيد ، وهؤلاء من أنجاد قريش وسادتها ، وكان معهم من غير قريش : ذو الكلاع الحميري وشرحبيل ابن حسنة والقعقاع بن عمرو ، والسمط بن الأسود الكندي وعلقمة بن مجزز وعلقمة بن حكيم وعبادة بن الصامت ومالك بين الأشتر وأبو أيوب المالكي ومعاذ بن جبل وغيرهم .

واستشهد فريق من هؤلاء الصحابة وخاصة في اليرموك مثل عكرمة بن أبي جهل وابنه وخالد بن سعيد ، وهشام بن العاص وسهيل بن عمرو وابان بن سعيد واضرابهم .

وتابع فريق منهم السير مع الفتوحات الاسلامية والجهاد في مختلف الجهات ، وعاد قسم منهم الى المدينة ، واستقر قسم ثالث في بلاد الشام يعلمون أهلها الاسلام ، وذكر ابن سعد أن عدد الصحابة الذين نزلوا بالشام وأقاموا بها يزيد عن مائة صحابي .

وآخر من مات بالشام من الصحابة عبدالله بن بسر ، المتوفى سنة ٨٨ هـ ، كما كـان واثلة بن الأسقع ممن تأخر موته في الشام ،وتوفي سنة ٨٥ هـ ، وهو ابن ٩٨ سنة ، وهو من بني ليث بن كنانة ·

٢ ـ النزعة الفقهية في الشام :

رأينا سابقاً ظهور نزعتين في الفقه والاجتهاد الفقهي ، احداهما في المدينة والحجاز ، والثانية في الكوفة والعـراق ، وان جماهـيرالعلماء والفقهـاء والمجتهدين من المسلمـين المعتدلين في الأمور السياسية ، ومن أهل السنةوالجماعة في الآراء الكلامية والاعتقاديـة ، انقسموا بين هاتين النزعتين والمدرستين ، ولميظهر في الشام في العصر الأموي نزعة فقهيـة اجتهادية مستقلة ومتميزة ، وكان العلماء قدتجمعوا في الحجاز والعراق ، ومع ذلك فقد ظهر في بلاد الشام أئمة كبار ، وعلماء أجلاء ،ومجتهدون كثر ، وقصد الشام عدد من فقهاء المسلمين وعلمائهم من الأقطار الأخرى ، ولكنلم يظهر في الشام مدرسة فقهية خاصة ، وانما كان علماء الشام مع مدرسة الحجاز ، واتخذوامنهج أهل الحديث في اجتهادهم ، وتأثـروا بهم ، بل كان كثير من علمـاء الشام تلامـذةلمدرسة المدينة ، منهـم عبد الملك بن مـروان وقبيصة بن ذؤيب اللذان يعتبران من علمـاءالمدينة وفقهائها ، ومن المفتيين فيها ، ثم تولى عبد الملك الخلافة في دمشـق ، كما ارتحـل قبيصة الى الشام وشارك عبد الملك في الحكم مع الاجتهاد والتعليم ، وكان بقيـة العلماء والفقهاء يأخـذون . واجتهاداتهم في المدينة ، وينقلون فتاويهم الى الشام ، ويلتزمون بمنهجهم ، ويعرضون عن العراق ومنهج مدرسة الرأي فيـه ، وكـانللخلاف السياسي بين الشام والعـراق أثر في ذلك ، فالعراق تنـاوىء الشام ، وتحتضـنالتيارات السياسية المناهضة للأمويين ·

٣ ـ ان العلماء والفقهاء والمجتهدين فيالشام قسمان ، قسم استقر بها ، وعاش فيها ، وساهم بالاجتهاد والفقه، سواء كان من الصحابة أو من أهل الشام أنفسهم ، أو من أبنـاء الأقطار الاسلامية الأخرى ، وسوف نذكر نبذةعنهم ، وقسم كان يفد بشكل مؤقت الى الشام باعتبارها مركز الخلافة الاسلامية من جهة ،واحدى عواصم العلم من جهة ثانية ، فكانوا يقصدونها لغايات كثيرة ، ويرحلون اليهـا فيسبيل طلب العلم والفقه والحديث والقراءة وغيرها ، ومن هـؤلاء الزهـري ، وهو أعـلم الحفاظ ، وفد على الخليفة عبد الملك فأعجب بعلمه ووصله وقضى دينه ، وكان يؤدب أولادهشام بن عبد الملك ، وكان شديد الحفظ ، وتوفي سنة ١٢٤ هـ ·

وكانت الشام في العصر الأموي موئـلالبقية العلوم والفنون ، وكانت مزدهرة بعلماء الأدب والشـعر والنقـد والكيمياء والفلـكوالترجمة والتاريخ ·

وسوف نقتصر على بيان نبذة عن أشهرالفقهاء والمجتهدين في هذا العصر ، على أن نبدأ بمن عاش ومات في العهد الأموي ، ثـم نثني بمن عاش في هذا العهـد وحمل مشـعل الفقه والاجتهاد فيه ، ثم تأخرت وفاته الـى العصر العباسي ·

القسم الأول :

١ ـ **أبو مسلم الخولاني** ، واسمه عبدالله بن ثوب ، أصله من اليمن ، وهو من كبار التابعين ، كان فقيهاً عابداً زاهداً ، يقال له : حكيم هذه الأمة ، وريحانة الشام ، أسلم في اليمن ، ولما ظهر الأسود العنسي متنبئاً ، دعاه للايمان به فرفض ، فأمر بنار عظيمة فأججت ثم ألقي فيها ، فلم تضره ، فأمره بالرحيل ، فأتى المدينة ، وقد مات النبي ﷺ ، واستخلف أبو بكر ، وذكر القصة لأبي بكر وعمر ، فقال عمر : « الحمد لله الذي لم يمتني حتى أراني في أمة محمد من فعل به كما فعل بابراهيم » وروى عن عمر ومعاذ وأبي عبيدة وعبادة وأبي ذر ومعاوية وعوف بن مالك الأشجعي ، وسافر الى الشام ، وغزا بأرض الروم ، وكان يقول الحق لا يخاف في الله لومة لائم ، ويقدم النصيحة لله وللرسول ولأئمة المسلمين وعامتهم ، دخل على معاوية ، وقال له : السلام عليك أيها الأجير ، انما مثلك مثل رجل استأجر أجيراً فولاه ماشيته وجعل له الأجر على أن يحسن الرعية ٠٠ ، وكان أهل دمشق يقصدونه للتعلم والتأسي والاقتداء به، وله مناقب كثيرة ، وحدّث عنه أبو ادريس الخولاني وأبو العالية الرياحي وجبير بن نفير وعطاء وأبو قلابة وطائفة، واتفق العلماء على توثيقه، توفي سنة ٦٢ هـ في بلدة خَوْلان، قرية بقرب دمشق ، واليها ينسب ٠

عبد **الرحمن بن غَنْم الأشعري** ، شيخ أهل فلسطين ، وفقيه الشام ، روى عن بعثه عمر الى الشام ليفقه الناس ، وكان مولده في حياة النبي ﷺ ، وقيل : كان لعبد الرحمن رؤية ، قال عنه أبو مسهر الغساني : هو رأس وقيل : هو الذي تفقه عليه التابعون بالشام ، وكان كبير القدر صادقاً فاضلا روى عنه مكحول وغيره ، قال ابن عبد البر : كان أفقه أهل الشام ٠

مات سنة ثمان وسبعين هجرية ٠

٣ ـ **كثير بن مرة الحضرمي الحمصي أبو القاسم** ، الفقيه ، عالم أهل حمص ، أدرك سبعين بدرياً ، وروى عن معاذ وأبي الدرداء وعبادة بن الصامت وغيرهم، وروى عنه مكحول وغيره ، وكان اماماً عالماً محباً للعلم طالباً له ، وكان ثقة ٠

مات في خلافة عبد الملك بن مروان ٠

٤ ـ **جبير بن نفير الحضرمي الحمصي** ، أبو عبد الرحمن ، قال الذهبي : ولد في حياة النبي ﷺ ، وجاء في الخلاصة : أنه مخضرم أسلم في زمن أبي بكر ، وروى عن أبي بكر وعبادة ومعاذ وخالد بن الوليد وأبي الدرداء وأبي ذر وغيرهم ، وروى عنه ابنه عبد الرحمن وخالد بن معدان ومكحول وطائفة ، وثقة العلماء ، وقال الذهبي : وكان من أجلة العلماء ، حديثه في الكتب كلها سوى صحيح البخاري ٠

توفي سنة ٨٠ هـ ، وقيل سنة ٧٥ هـ ٠

٥ ـ **أبو ادريس الخولاني** ، واسمه عائذ الله بن عبد الله بن عمرو ، من الأزد ، الدمشقي ، كان فقيهاً ، وجمع بين العلم والعمل ، ولد عام حنين ، وأخذ عن معاذ بن

جبل وأبي الدرداء وأبي ذر وحذيفة وعبادة وعوف بن مالك وأبي هريرة وعمر ومعاوية وأبي وبلال ، وأخذ عنه الزهري ومكحول والحسن البصري ومحمد بن سيرين وغيرهم .

كان أبو ادريس واعظ أهل الشام وقاصهم وقاضيهم ، قال مكحول : ما رأيت أعلم منه ، وقال الزهري : كان أبو ادريس من فقهاء الشام ، وقال سعيد بن عبد العزيز : كان عالم أهل الشام بعد أبي الدرداء ، وقد عزله عبد الملك عن القصص وأقره على القضاء .

مات سنة ٨٠ هـ .

٦ ـ **خالد بن معدان، الكلاعي الحمصي** ، أبو عبد الله ، روى عن عدد من الصحابة وكان من فقهاء التابعين وأعيانهم ، قال : أدركت سبعين من الصحابة، وكان عالم أهل حمص في زمانه ، وأحاديثه في الكتب الستة ، وكان ملازماً للعلم ، ويضع علمه في مصحف له أزرار وعرى ، وكان كثير التسبيح .

مات سنة ١٠٣ هـ وقيل غير ذلك .

٧ ـ **قبيصة بن ذؤيب** ، أبو سعيد ، الخزاعي ، كان أحد فقهاء المدينة ، وكان أعلم الناس بقضاء زيد بن ثابت ، قال أبو الزناد : « كان يعد فقهاء المدينة أربعة : سعيد بن المسيب وعبد الملك بن مروان وعروة بن الزبير وقبيصة بن ذؤيب » ، وقدم الشام ، وكان على خاتم الخليفة عبد الملك ، وكان له مكانة عظيمة ، ويقرأ الكتب الواردة للخليفة قبله .

قال الزهري : قبيصة من علماء هذه الأمة .

توفي سنة ٨٦ هـ .

٨ ـ **عبد الملك بن مروان بن الحكم** ، أبو الوليد ، كان من فقهاء المدينة ، وقيل لابن عمر : انكم معشر أشياخ قريش توشكون أن تتفرقوا ، فمن نسأل بعدكم ؟ قال : ان لمروان ابناً فقيهاً فاسألوه ، وقال أبو الزناد : فقهاء المدينة أربعة : سعيد وعبد الملك وعروة وقبيصة ، وتولى الخلافة بعهد من أبيه سنة ٦٥ هـ ، وكان عابداً زاهداً ناسكاً بالمدينة قبل الخلافة ، وله أعمال مجيدة في الخلافة ، وتوفي سنة ٨٦ هـ ، قال ابن القيم : « كان عبد الملك ابن مروان يُعد من المفتين قبل أن يلي ما ولي » .

٩ ـ **عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم** ، أبو حفص ، الخليفة الأموي القرشي ، وخامس الخلفاء الراشدين ، كان عالماً فقيهاً تقياً زاهداً مجتهداً عادلا ، قال مجاهد : أتيناه نعلمه فما برحنا حتى تعلمنا منه ، وقال ميمون بن مهران : كان العلماء عنده تلامذة ، وكان أمير المدينة وفقيهها ، ثم تولى الخلافة بدمشق، ومات سنة ١٠١ هـ ، وكان يقرن بعمر بن الخطاب في عدله ، وبالحسن البصري في زهده، وبالزهري في علمه .

١٠ ـ **رجاء بن حيوة الكِندي** ، أبو المقداد ، شيخ أهل الشام ، وسيد أهل فلسطين، روى عن معاوية وعبد الله بن عمر وجابر وغيرهم ، وروى عنه الزهري وعدي بن عدي سيد أهل الجزيرة وابن عون وغيرهم ، وكان أحد الأعلام ، ثقة فاضلا كثير العلم ، قال مطر

الوراق : ما رأيت شامياً أفضل منه ، الا أنك اذا حركته وجدته شامياً ، يعني اذا سئل عن شيء : قال قضى عبد الملك فيها بكذا وكذا ، وقال مكحول : رجاء سيد أهل الشام في أنفسهم.

توفي سنة ١١٢ هـ .

١١ ـ **مكحول بن عبد الله** الشامي، أبو عبد الله ، أصله من سبي كابل ، وكان عالم أهل الشام ، فقيهاً حافظاً ، وروى عن عدد من الصحابة كأبي أمامة الباهلي وواثلة بن الأسقع وأنس بن مالك ومحمود بن الربيع وغيرهم ، وروى عن عبد الرحمن بن غنم وأبي ادريس الخولاني وخلق ، وروى عنه كثيرون منهم الحجاج بن أرطاة والأوزاعي وسعيد بن عبد العزيز ، طاف الأرض في طلب العلم من مصر الى العراق الى المدينة الى الشام ، قال الزهري العلماء أربعة : سعيد بن المسيب بالمدينة ، والشعبي بالكوفة والحسن البصري بالبصرة ، ومكحول بالشام ، ولم يكن في زمنه أبصر منه بالفتيا ، وأقام بدمشق ، وكان في لسانه عجمة ، واتهم بالقول بالقدر ، لكن الذهبي قال : وكان بريئاً من القدر ، وقال أبو حاتم : ما أعلم بالشام أفقه منه ، توفي سنة ١١٣ هـ وقيل غير ذلك .

١٢ ـ **ميمون بن مهران** ، أبو أيوب الرقي ، مولى الأزد ، كان من سبي اصطخر ، روى عن أبي هريرة وابن عباس وابن عمر وطائفة ، وثقة النسائي وأحمد وابن سعد ، وقال أبو المليح : ما رأيت أفضل منه ، ومن كلامه : من أساء سراً فليتب سراً ، ومن أساء علانية فليتب علانية ، فان الناس يعيرون ولا يغفرون ، والله يغفر ولا يعير .

مات سنة ١١٧ هـ .

ويضاف الى هؤلاء عدد كبير من الفقهاء والمفتين بالشام ، منهم عبد الله بن أبي زكريا الخزاعي ، أبو يحيى الشامي الفقيه ، وعبد الرحمن بن جبير بن نُفَير الحضرمي (١١٧ هـ)، وأبو حُميد الشامي (١١٨ هـ)، وشُرحبيل بن السِّمط بن الأسود ، أبو السِّمط الشامي الذي شهد القادسية وولي فتح حمص (٤٠ هـ)، وحدير بن كريب ، وعمير بن الأسود ، وأبو عبد الله الصُّنابحي وكعب الأحبار بن ماتع ، ويعلى بن شداد بن أوس ، وراشد بن سعد ، وعبادة بن نسي ، وسعيد بن مرثد ، وغيرهم .

القسم الثاني :

أما القسم الثاني من أعلام الفقهاء والمجتهدين بالشام ممن عاش في العصر الأموي ، وكان له أثر واضح ، وشهرة وعلم ، ثم طالت أعمارهم حتى عاشوا في العصر العباسي ، وماتوا فيه ، فأهمهم :

١ ـ **جعفر بن برقان** ، أبو عبد الله الكلابي مولاهم الرقي ، مفتي الجزيرة ومحدثها ، أخذ العلم عن عطاء بن أبي رباح وابن شهاب الزهري وميمون بن مهران ويزيد بن الأصم ، وحدث عنه سفيان بن عيينة وسفيان الثوري ووكيع وكثيرون ، وكان صدوقاً ، حافظاً للحديث ، كبير الشأن .

مات سنة ١٥٤ هـ .

٢ ـ **يحيى بن يحيى الغساني** ، مفتي أهل دمشق ، أبو عثمان الدمشقي ، وثقة ابن معين ، وروى عن سعيد بن المسيب وغيره ،وروى عنه ابنه هشام وسفيان بن عيينة •
توفي سنة ١٣٥ هـ •

٣ ـ **ثور بن يزيد** ، أبو خالد الكلاعي الحمصي الثبت القدري ، كان يرى القدر فنفاه أهل حمص لذلك ، وكان لا بأس به ،مات سنة ١٥٥ هـ ، وقيل غير ذلك •
وقال عنه ابن معين : ما رأيت شامياً أوثق منه ، وتكلم به جماعة" بسبب القدر، وكان أحد الحفاظ العلماء •

٤ ـ **بحير بن سعد** ، أبو خالد السحولي الكلاعي الحمصي ، وكان حافظاً ، أثنى عليه الامام أحمد بن حنبل ، وثقه النسائي وغيره •

٥ ـ **محمد بن الوليد** ، أبو الهذيل الزبيدي الحمصي ، الحافظ الحجة ، عالم أهل الشام ، القاضي ، حدث عن مكحول وعمرو بن شعيب والزهري وخلق سواهم ، وهو أنبل أصحاب الزهري وأثبتهم ، وحدث عنه الأوزاعي ويحيى بن حمزة ومنبه وغيرهم ، قال الزهري عنه : قد احتوى هذا ما بين جنبي من العلم ، وقال أبو داود : ليس في حديثه خطأ ، وقال ابن سعد : كان أعلم أهل الشام بالفتوى والحديث •
مات سنة ١٤٩ هـ •

٦ ـ **سعيد بن عبد العزيز** ، أبو محمد التنوخي الدمشقي ، فقيه أهل الشام مع الأوزاعي وبعده ، وكان اماماً ، أخذ العلم عن عطاء ومكحول ونافع والزهري وعدة ، وأخذ عنه عبد الله بن المبارك وابن مهدي وأبو مسهر الغساني وآخرون ، كان شديد الحفظ ، ويقول : ما كتبت حديثاً قط ، يعني كان يحفظ ، وقال أحمد بن حنبل : ليس بالشام أصح حديثا منه ، وقال الحاكم : هو لأهل الشام كمالك لأهل الحجاز في التقدم والفقه •
مات بدمشق سنة ١٦٦ هـ ، وقيل غير ذلك •

٧ ـ **عبد الرحمن بن عمرو بن يُحمِد**، الدمشقي ، الحافظ أبو عمرو الأوزاعي ، شيخ الاسلام ، وامام أهل الشام ، ولد في بعلبك سنة ٨٨ ، وربي يتيماً فقيراً في حجر أمه ، قال الوليد بن مزيد : تعجز الملوك أن تؤدب أولادها أدبه في نفسه ، ما سمعت منه كلمة فاضلة الا احتاج مستمعها الى اثباتها عنه ، ولا رأيته ضاحكا يقهقه ، حدث عن عطاء والزهري وخلق ، وأجاب في سبعين ألف مسالة،واخذ عنه العلم سفيان الثوري وعبد الله بن المبارك ، وغيرهم ، وكان الأوزاعي أفضل أهل زمانه ، وكان يصلح للخلافة ، قال الحاكم : الأوزاعي امام عصره عموماً ، وامام أهل الشام خصوصاً ، وكان سلفياً في العقيدة والصفات بما ورد في القرآن والسنة ، وكان يعتمد مدرسة أهل الحديث وأقوال الصحابة والتابعين ، ويقول : عليك بآثار من سلف ،وان رفضك الناس ، واياك ورأي الرجال وان زخرفوه لك بالقول ، وقال ابن سعد : كان ثقة مأموناً فاضلا كثير الحديث والعلم والفقه، وقال اسحاق : اذا اجتمع الأوزاعي والثوري ومالك فهو سنة •
سكن في آخر عمره بيروت مرابطاً للجهاد في سبيل الله ، وبها توفي سنة ١٥٧ هـ ، وتعرف المنطقة باسمه اليوم •

يقول الشيرازي : « وثبتت الفتيا بالشام على مذهب الأوزاعي وسعيد بن عبد العزيز».

٨ ـ **معاوية بن صالح** ، أبو عمرو الحضرمي ، الحمصي ، الامام الفقيه ، انهزم الى الأندلس مع عبد الرحمن بن معاوية ، وتولى فيها القضاء ، وحج في آخر عمره ، حدث عن شريح بن عبيد ومكحول وعبد الرحمن بنجبير بن نفير وطائفة ، وحدث عنه الليث وابن وهب وابن مهدي وعدة ، قال الذهبي : كان من أوعية العلم ومن معادن الصدق ، وثقه أحمد وابن معين والنسائي وأبو زرعة ٠

توفي سنة ١٥٨ هـ ٠

٩ ـ **حريز بن عثمان** ، الحافظ أبوعثمان الرحبي المشرقي الحمصي ، محدث حمص ، حدث بالشام والعراق ، قال أبو حاتم: لا أعلم بالشام أحداً أثبت منه ، وقال أحمد عنه : ثقة ثقة ثقة ، رماه بعضه بالنصب ،أي مناصبة علي رضي الله عنه العداء ، فاقسم وحلف : والله ما سببت علياً قط ، ولذلك قال أبو حاتم : لا يصح عندي ما يقال في رأيه ٠

توفي سنة ١٦٣ هـ ٠

١٠ ـ **عبد الرحمن بن يزيد بن جابر** ،الأزدي ، أبو عتبة، الدمشقي الداراني، الامام الفقيه الحافظ ، أخذ عن مكحول ، وفد على المنصور لما طلبه ، وكان كبير القدر من أئمة الشاميين ، وكان يقول : لا تكتبوا العلم الا ممن يعرف بطلب الحديث ، وروى عنه كثيرون وحديثه في الكتب الستة ، وكان ثقة ، وكان من فقهاء الشام مع أخيه يزيد بن يزيد ٠

مات سنة ١٥٣ هـ ٠

١١ ـ **شعيب بن أبي حمزة الأموي** مولاهم ، أبو بشر الحمصي، الامام الحافظ المتقن الكاتب أحد الأثبات المشهورين ، وروى عن نافع وابن المنكدر والزهري ، وعنده عن الزهري ألف وستمائة حديث ، وكتب للخليفة هشام شيئاً كثيراً باملاء الزهري ٠

مات سنة ١٦٣ هـ ٠

١٢ ـ **عبيد الله بن عمرو** ، أبو وهب الأسدي مولاهم ، الرّقي ، الامام الحافظ ، مفتي الجزيرة ، قال محمد بن سعد : كان ثقة، ربما أخطأ ، ولم يكن أحد ينازعه في الفتوى في دهره ، ولد سنة ١٠١ هـ ، وتوفي سنة ١٨٠ هـ ، وروى عنه خلق كثير ٠

١٣ـ **معاوية بن سلاّم** ، أبو سلاّم الحُبشي ، الدمشقي ، روى عن أبيه وأخيه والزهري وغيرهم ، كان بحمص ثم نزل دمشق، وثقه النسائي وغيره ، وقال يحيى بن معين: أعدّه محدث أهل الشام ٠

عاش الى سنة ١٧٠ هـ ٠

خاتمة :

ونختم هذا البحث بأمرين اثنين :

الأول : أن الاجتهاد الفقهي في العصر الأموي كان مزدهراً ، وكان فيه العلماء والأئمة والمجتهدون والفقهاء ، وقد خلفوا ثروة فقهية زاخرة ، نقلت عنهم شفاهاً ، كما

ظهرت فيه المناهج العلمية ، والمدارس الفقهية، وأنه كان تمهيداً وتوطئة لنضوج الفقه وكماله في العصر العباسي، وكانت آراء الفقهاء والاجتهادات منطلقاً وأساساً قويماً لظهور المذاهب الفقهية فيما بعد ·

وأن الاجتهاد الفقهي في الشام كان مشاركاً للاجتهاد الفقهي في بقية المدن والأقطار الاسلامية في الخصب والعطاء والنماء ، وأنه لم يتميز عن غيره بشيء مستقل ، كما ظهر بالشام أئمة وفقهاء ومجتهدون في العصر الأموي ، وبدأت غراس المذاهب الفقهية وثمارها مبكرة في الشام قبل غيرها ، وتكون مذهب الأوزاعي الذي بقي في القضاء والافتاء ثلاثة قرون ثم انقرض ·

الثاني : أن نشير باختصار شديد الى الفرية المكشوفة ، والدعوى المثارة ، والشبهة التي يطرحها بعض المستشرقين ، ويرددها أذنابهم وعملاؤهم ، أن الفقه الاسلامي اقتبس أحكامه من القانون الروماني ، ويؤيدون افتراءهم بأمرين : الأول وجود التشابه بين التشريعين ، كالبينة على المدعي واليمين على من أنكر ، واستعمال لفظة الفقه في الشريعة الاسلامية والقانون الروماني ، والثاني ،وهو سبب البحث في هذه النقطة ، ان الشام كانت محكومة من الرومان قبل الفتح الاسلامي ، وأن مدارس الرومان القانونية كانت منتشرة في بيروت والاسكندرية ، وجاء الفقهاء المسلمون فورثوا التراث الروماني ، وتاثروا بهذه المدارس ، وأخذوا منها الأحكام الرومانية ·

ونوجز الرد على هذه الدعوى بما يلي :

١ ـ ان هذه الدعوى عارية عن الصحة ، وهي دعوى كيدية موجهة من اعداء الاسلام والمستشرقين الذين دابوا على أمثال ذلك منذ اول الدعوة الاسلامية الى يومنا هذا ، وهي لمجرد اشغال المسلمين بها ، وبذر الشك والريب في نفوس ضعاف العقول ، وضعاف الايمان ، لاثارة البلبلة والاضطراب في النفوس ، كما أنها تمس أصل العقيدة والايمان ، وتطعن في أصول الشريعة ، والا فكيف تصح المقارنة بين دين الله السماوي ودين الرومان الوضعي ، وبين دين الرحمة والمساواة ودين القسوة والطبقية.

٢ ـ ان مجرد وقوع التشابه بين شريعتين على فرض وجوده ، وكثيراً ما يقع في الجزئيات ، لا يدل على الأخذ والاقتباس بينهما ،وخاصة اذا بحثنا في الأصول العامة لهذه الجزئيات ، والقواعد الكلية التي تنضبط تحتها، والأسس الجوهرية التي تنطلق منها ، وأن التشابه قد يقع لوجود الأسباب والعلل المتشابهة بين الأمرين ، وأن المثالين السابقين ثبتا في القرآن والسنة ، وليس من اجتهاد الفقهاء ·

٣ ـ ان الاختلاف بين القانون الروماني والشريعة الاسلامية اختلاف جوهري وأساسي في المقاصد والغايات ، والوسائل والأهداف، والقواعد والنظريات ، فالشريعة مبنية على المساواة بين الأجناس والشعوب ، والقانون الروماني يقوم على العنصرية والقومية، وان الحقوق فيه للرومان فقط ، والاسلام يسوي بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات ، الا ما تقتضيه طبيعة المرأة ويوجبه النظام الاجتماعي ، فالمرأة لها شخصية

انسانية كاملة ، ولها الولاية الكاملةعلىمالها ونفسها ... ، بينما لا يعترف القانون الروماني للمرأة بالشخصيه ، ولا بالولاية الكاملة، الى غير ذلك من الفوارق الجسيمه، مع وجود أنظمة اسلامية لا وجود لها عندالرومان كالنفقة والحبس والتعزير في العقوبات ومبدأ سلطان الارادة في التعاقد ، وقاعدة النيابة في العقود وتعدد الزوجات واخذ الذكر مثل حظ الأنثيين في الميراث، كما وجد عند الرومان بعض الأنظمة التي يرفضها الاسلام ، وتتنافى معه صراحة،كمبدأ التبني ونظام الوصاية على المراه والسيادة الزوجية للرجل ، ونظامالسلطة الابوية على الاولاد ذكوراً واناثا ، حتى ولو بلغ الرجل واحتمل عقلهونضجرشده ما دام أبوه على قيد الحياة .

٤ ـ كانت بلاد الشام امتداداً طبيعياً وتشريعياً وفقهياً وفكرياً للحجاز ، كما ذكرنا سابقاً، ونزل بالشام عدد كبير من الصحابة يزيد عن مائة ، واستقروا فيها ، واستوطنوها ، كما قصد الشام مئات من الصحابة فيالعهدين الراشدي والأموي ، بل قصدها عدد من كبار الصحابة وفقهائهم ، كما ذكر ذلك ابن عساكر في تاريخ دمشق ، مثل عبد الله ابن عمر بن الخطاب وعبد الله بن الزبيربن العوام ، وأبو موسى الأشعري وغيرهم ، وكانوا منارات الهدى والفقه والتعليمفي الشام ، وقد حملوا معهم الشريعة الاسلامية والأحكام الفقهية من الحجاز ، وبلغوهاأهل الشام .

٥ ـ ان المذاهب الفقهية التي بقيت حتى اليوم لم يظهر منها شيء في الشام ، ولم يكن لبلاد الشام أثر أو تاثير على نشوء هذه المذاهب وتكوينها ونضوجها وتطورها وثباتها .

٦ ـ كان فقهاء التابعين في الشام على صلة وتلقي بالحجاز ، وتخرج كثير منهم على علماء الحجاز وفقهاء المدينة ، وخاصة الصحابي الجليل زيد بن ثابت ، ثم انتقلوا الى الشام مثل عبد الملك بن مروان وقبيصة بن ذؤيب ومكحول وغيرهم ، وكانوا أئمة الفقه .

٧ ـ كان فقهاء الشام من أصحاب مدرسة الحديث في المدينة المنورة ، وهي التي تتمسك بالنصوص الشرعية في القرآن والسنة وآثار الصحابة واجتهاداتهم ، وتكره الراي والتوسع في الاجتهاد ، مما يبعدهم عنالعمل بالعقل والمصلحة والاقتباس ، كما لاحظنا ذلك في سيرة الأوزاعي وسعيد بنعبد العزيز اللذين بقيت الفتوى على مذهبهم عدة قرون ، وهذا يكذب دعاوى المستشرقين واذنابهم، «كبرت كلمة تخرج من أفواههم، ان يقولون الا كذباً» .

ونسأل الله أن يهدينا سواء السبيل ، وأنيعلمنا ما ينفعنا ، وأن ينفعنا بما يعلمنا ، وأن يحفظ علينا ديننا ، « ربنا لا تزغ قلوبنابعد اذ هديتنا ، وهب لنا من لدنك رحمة ، انك أنت الوهاب » والحمد لله رب العالمين .

□ الدكتور محمد الزحيلي استاذ في كلية الشريعة .

□ من مؤلفاته : ١ ـ وسائل الاثبات . ٢ ـ اصول الفقهالاسلامي . ٣ ـ طرق تدريس التربية الاسلامية . ٤ ـ وظيفة الدين في الحياة . ٥ ـ ادب القضاء لابنابي الدم ـ تحقيق . ٦ ـ شرح الكوكب المنير في اصول الفقه ـ تحقيق . ٧ ـ العقود المسماة في الفقه والقانون . ٨ ـ اصول المحاكمات الشرعية والمدنية .

أهـم مصـادر البحث

١ ـ الاجتهاد والتجديد في التشريع الاسلامي ، لجنة من الاساتذة ، نشر الشركة التونسية للتوزيع .

٢ ـ اصول الفقه الاسلامي ، الدكتور محمد الزحيلي ، مطابع مؤسسة الوحدة ١٤٠١/١٩٨١ .

٣ ـ اعلام الموقعين ، ابن قيم الجوزية ، طبعة دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٣٨٩/١٩٦٩ .

٤ ـ تاريخ التشريع الاسلامي ، الشيخ محمد الخضري ، المكتبة التجارية الكبرى ١٩٦٠ .

٥ ـ تاريخ التشريع الاسلامي ، السبكي والسايس والبربري ، الطبعة الثانية ١٣٥٧ هـ/١٩٣٩ .

٦ ـ تاريخ التشريع الاسلامي ، الدكتور الشيخ ابراهيم دسوقي الشهاوي ، الطبعة الثانية ١٣٨٩/١٩٧٠ .

٧ ـ تاريخ الفرق والاديان ، الدكتور يوسف العش ، مذكرات على الآلة الكاتبة .

٨ ـ تاريخ الخلفاء ، السيوطي ، المكتبة التجارية بمصر ، الطبعة الرابعة ١٣٨٩/١٩٦٩ .

٩ ـ تذكرة الحفاظ ، مؤرخ الاسلام الذهبي ، دار احياء التراث العربي .

١٠ـ حجة الله البالغة ، ولي الله الدهلوي ، دار الكتب الحديثة بالقاهرة .

١١ـ حلية الاولياء ، ابو نعيم الاصبهاني ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

١٢ـ خلاصة تذهيب تهذيب الكمال ، الخزرجي ، مكتبة القاهرة .

١٣ـ السنة قبل التدوين ، الدكتور محمد عجاج الخطيب ، مكتبة وهبة بالقاهرة ، الطبعة الاولى .

١٤ـ شجرة النور الزكية ، محمد بن محمد مخلوف ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

١٥ـ طبقات الفقهاء ، ابو اسحاق الشيرازي ، دار الرائد العربي ، بيروت ١٩٧٠ .

١٦ـ طبقات القراء = غاية النهاية ، لابن الجزري ، الطبعة الثانية ١٤٠٠/١٩٨٠ .

١٧ـ الطبقات الكبرى ، لابن سعد ، دار بيروت ـ دار صادر ١٣٧٧ هـ/١٩٥٨ .

١٨ـ فجر الاسلام ، احمد امين ، الطبعة الثامنة ١٣٨٠/١٩٦١ .

١٩ـ المدخل الفقهي العام ، الاستاذ مصطفى الزرقا ، الطبعة السادسة ١٣٧٨/١٩٥٩ .

٢٠ـ المعارف ، لابن قتيبة ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية .

٢١ـ الملل والنحل ، الشهرستاني ، طبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٨٧/١٩٦٧ .

٢٢ـ الوجيز في الحقوق الرومانية ، الدكتور معروف الدواليبي ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٨١/١٩٦١ .

★ ★ ★

خبر الواحد الصحيح وأثره في العمل والعقيدة

د. نور الدين عتر

وقع بين طوائف من الناس تطرف في حكم الحديث الآحادي الصحيح ، وما يترتب على صحة الحديث من التزام ، وذلك بسبب الغلو في المسالة قبولا ، او تحفظا .

فقد غلا بعضهم في قبول الحديث حتى بدوا لكثير ممن قرا كلامهم وكانهم لا يرون احدا عاملا بالحديث غيرهم ، وان ثمة ايحاء في كلامهم بان من انكر حديثا صحيحا او تاوله فقد استحق ان يحكم عليه بالخروج عن هذه الملة الحنيفية السمحة .

وفرط بعض آخر في حق الحديث الآحادي الصحيح حتى صار كانه لا يعني شيئا عنده ، فاذا قيل له هذا واجب أمر به النبي ﷺ أو سنة ، أو ورد حديث يخبر بكذا بادر للقول : انه خبر آحاد والعقيدة لا تثبت به عند العلماء؟! كذا . وقد درج هذا وذاك للأسف على لسان بعض الاسلاميين ، ولعل بعضهم وهو كاتب اديب اجتماعي أثر أكثر من غيره في نشر هذه الفكرة الخاطئة عن حكم الحديث الآحادي الصحيح عند العلماء .

وهذا التناقض في طرفي الافراط والتفريط يشوش كثيراً من الناس ، ويدعو أهل العلم والاختصاص في المسالة الى بحث الموضوع بحثاً يلقي الضوء ساطعاً على هذه الاشتباهات ، ليكون المثقف بصورة عامة والجامعي بصورة خاصة على بينة من الأمر ، فيما يتعلق بحكم الحديث الآحادي الصحيح ، وما يترتب عليه من الأحكام .

والفت النظر الى أمر آخر في تقديم هذا البحث يرجع الى الناحية العلمية الموضوعية بخصوص هذا العلم العظيم علم الحديث ، ذلك الأمر هو ابراز دقة المنهج العلمي لأصول هذا العلم ، دقة تعتز بها هذه الأمة ، حيث اختصت من بين سائر الأمم بابداع هذا المنهج الدقيق المتكامل في فحص النقول والروايات الذي هو منهج علم مصطلح الحديث ، أو علوم الحديث(١) .

ان الحديث الصحيح يعتبر نقطةالارتكاز التطبيقية الأولى لعلوم الحديث ، لأنه يقع في الدرجة الأولى من غايات وضع هذا العلم بقواعده وفنونه الكثيرة المتشعبة التي تبلغ أصولها خمسة وثمانين نوعا .

قال الشيخ عز الدين بن جماعة : « علم الحديث : علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن » : وموضوعه السند والمتن وغايته : معرفة الصحيح من غيره »(٢) .

لذلك كان تصحيح الحديث تصحيحا علميا منهجيا من عمل الأئمة المتقنين ، وجهابذة الحفاظ المتقدمين ، خلافا لما يفعله كثير من العوام وأشباههم ، يشهدون بالعلم والتقدم في هذا الفن لشخص لمجرد أن يقوم بنقد حديث أو تجريح راو .. ا .

ومن أجل تحقيق هذين الغرضين الكبيرين فسوف ندرس الحديث الصحيح دراسة مبتكرة، لا تقف عند الدراسة التقليدية لشرح كلمات تعريفه أو قانونه . بل نتجاوز لابراز تطبيق نظريتنا في منهج النقد في علوم الحديث ، وكيف أن شروط الحديث الصحيح قد اشتملت على دفع الخلل عن الحديث من كل جهاته ، وفقا لهذه النظرية ، كما سنوضحه في تعريف الحديث الصحيح .

وهذا هو تعريف الحديث الصحيح نسوقه ثم نشرحه فيما يلي :

الحديث الصحيح : هو الحديث الذي اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط الى منتهاه ، ولم يكن شاذا ولا معلا »(٣) .

هذه العبارة أدق تعريف للحديث الصحيح ، وللعلماء عبارات أخرى لا تخالف ما حوته هذه الجمل ، في مضمونها ، لكنها منتقدة شكلا من حيث صياغتها .

وبالتأمل في هذا التعريف نجد أن للحديث الصحيح خمسة شروط لا بد أن تتوفر فيه كلها حتى يحكم له بالصحة ، فاذا اختل واحد منها فليس الحديث بصحيح ، وهذه الشروط الخمسة تتضمن أركان البحث النقدي التي سبق أن أشرنا اليها ، ونبين لك ذلك فيما يلي:

الشرط الأول : أن يكون كل واحد من رواة الحديث عدلا ؛ أي متحليا بصفة العدالة. والعدالة خصلة تلزم صاحبها سبيل الاستقامة والصدق . لأنها كما عرفها العلماء : « ملكة تحمل صاحبها على التقوى واجتناب الأدناس وما يخل بالمروءة عند الناس » .

وتتضمن العدالة خصالا عدة كما هو ظاهر لمن تأمل في تعريفها، قد فصلها العلماء(٤) وفرعوا أحكام العدالة في الرواية على هذه الخصال(٥) . ويجب أن يتنبه الى أن العدالة لا تعني العصمة من الخطأ ، لكن تستلزم تغلب عنصر الاستقامة بحيث لا يكاد يحيد عنه حتى يثوب ويرجع اليه ، لذلك قالوا : من غلب نقصه على فضله وهب نقصه لفضله .

الشرط الثاني : أن يكون الرواي ضابطا لما يرويه :

وهذه الصفة تمنح الراوي القدرة على أن يروي الحديث كما سمعه. ويقسم المحدثون الضبط الى قسمين :

القسم الأول : ضبط صدر : ومعناه أن يحفظ الحديث عن ظهر قلب من حين سماعه الى أن يؤديه ، ويشترط فيه التيقظ لما يرويه ، والا يكون مغفلا ، وان كان حدث بالمعنى اشترط فيه مع ذلك أن يكون عالما بما يحيل المعاني » .

القسم الثاني : ضبط كتاب : ومعناه أن يعتمد الراوي في الرواية على وثائق كتب فيها الأحاديث التي تلقاها من شيوخه، ويشترط فيه أن يكون ضابطا لكتابه محافظا عليه أن تمتد اليه يد بالتبديل أو التغيير .

وللضبط مقياس دقيق وضعه العلماء ، عولوا عليه في كشف مستوى حفظ الراوي للحديث، وهوكما لخصه الامام ابن الصلاح(٦): « أن نعتبر ــ أي نقايس ــ رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان ، فان وجدنا رواياته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم او موافقة لها في الأغلب والمخالفة نادرة ، عرفنا حينئذ كونه ضابطاً ، وان وجدناه كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتج بحديثه » ·

فاذا اجتمع في الراوي هذان الركنان : العدالة والضبط فهو حجة يلزم العمل بحديثه اذا استوفى الحديث بقية شروطه، ويطلق على الراوي حينئذ « ثقة » · وذلك لأنه تحقق فيه الاتصاف بالصدق ، وتحلى بقوة الحفظ الذي يمكنه من استحضار الحديث وأدائه كما سمعه ، فتحقق أنه أدى الحديث كما سمعه فصار حجة ، واذا اختل فيه شيء من خصال الثقة كان مردود الحديث بحسب الاختلال الذي لحقه » ·

وتحقيق هذين الشرطين في توثيق الراوي يستدعي استيفاء النظر فيه من جميع وجوه البحث في الرواة ، وتتركز في وجهين يجمع كل واحد منهما عدداً من علوم الحديث وقواعده :

الوجه الأول : البحث في الراوي من حيث تحديد شخصه ، أي بعبارة عصرنا تحصيل ما يسمى الآن بطاقة شخصية « تذكرة هوية » للراوي ، وذلك من ناحيتين : **الأولى :** ناحية اسم الراوي واسم أبيه وقبيلته ونسبته وتمييزه عما يشابهه في شيء من ذلك من أسماء الرواة ، وذلك بدراسته في ضوء مجموعة علوم تدرس الرواة من هذه الناحية تبلغ ثلاثة عشر علماً في أصولها ، سميتها علوم أسماء الرواة ·

الناحية الثانية : تحديد شخص الراوي من حيث وجوده الزماني والمكاني ، وذلك بمجموعة علوم نسميها « علوم الرواة التاريخية » ، يبلغ عدد أصولها عشرة أنواع من العلوم ·

الوجه الثاني : البحث في الراوي من جهة العلوم التي تعرّف بحاله من حيث القبول أو الرد ·

الشرط الثالث من شروط الحديث الصحيح : الاتصال : أي اتصال السند :

ومعناه أن يكون كل واحد من رواة الحديث قد تلقاه ممن فوقه من الرواة من أول السند حتى يبلغ التلقي قائله ·

وهذا الشرط يستدعي البحث من جهتين:

الأولى : بحث السند من حيث الاتصال أو الانقطاع ، فاذا كان متصلا بقانون أي نوع من أنواع الاتصال ــ وهي خمسة أنواع ــ كان مقبولا اذا ثبت استيفاؤه بقية الشروط ، أما اذا كان منقطعا بموجب أي قانون من قوانين أنواع الانقطاع ــ وهي ستة أنواع ــ كان غير مقبول ·

الجهة الثانية : قوانين الرواية وهي خمسة أنواع من العلوم الحديثية ، ولها صلة وثيقة بالاتصال لأن بعض طرق تحمل الحديث لا يعتبر الحديث به متصل السند ، مثل الوجادة، كما أن المقبول منها درجاته متفاوتة، فضلا عن دلالة هذه العلوم على جانب التوثيق السابق فيما يتبين من تطبيق الراوي لها بدقة، أو تساهله فيها ، وبيان مدى ذلك التساهل ·

الشرط الرابع : الا يكون الحديث شاذا :

الحديث الشاذ هو ما رواه الثقة مخالفا لمن هو أوثق منه بمزيد ضبط ، أو كثرة عدد· وينقسم الى قسمين : شاذ المتن، وشاذ السند ·

والسبب في اشتراط عدم الشذوذ أن الثقة اذا خالفه من هو أقوى منه كان ذلك دليلا على أن هذا الثقة قد وهم في رواية هذا الحديث ٠

وقد يقال : ما فائدة هذا الشرط طالما أننا اشترطنا في الراوي أن يكون ضابطاً ؟ ٠

والجواب أن الضبط ملكة بالنسبة لجملة أحاديث الراوي ، الا أنه قد يحتمل أن يقع منه وهم في بعض ما يرويه ، لذلك صرحوا بنفي الشذوذ ٠

الشرط الخامس : الايكون الحديث معلا :

والحديث المعلل هو الحديث الذي اطلع فيه على علة تقدح في صحة الحديث مع أن ظاهره السلامة منها ٠ وهو على قسمين : معلل السند ، ومعلل المتن ٠

وهذا الشرط يفيد في خلو الحديث من أي وصف قادح في صحة الحديث يكون الحديث بحسب الظاهر سليماً منه ٠

وتعبيرنا بقولنا «ولا معلا» موافق لعبارة ابن الصلاح ، وهو أصح وأدق من تعبير غيره بقوله « من غير شذوذ ولا علة » وهو تعبير درج عليه بعض المصريين ، وذلك لأن كلمة « علة » تطلق على نوعين : علة قادحة ، وعلة غير قادحة كما هو مقرر في أصول الحديث ، فلم يكن التعبير ب « علة » صريحاً في المراد ، أما المعلل فلا يكون الا متضمناً في باطنه وصفا قادحا في صحة الحديث ٠

وهذان الشرطان الأخيران يستوجبان بحث الحديث من ناحية متنه على ضوء علوم المتن كلها ، وذلك لأنه لا يمكن الحكم على المتن بالشذوذ أو الاعلال أو بسلامته منهما الا بعد دراسته من جميع الوجوه ، وقد تكفلت بذلك علوم المتن ٠

كذلك يستوجب هذان الشرطان بحث الحديث من ناحية تفرد الراوي به أو عدم تفرده ؛ وأنه قد تعدد رواته ، وهل التعدد وقع من الرواة مع الاتفاق في المروي أو مع الاختلاف في المروي ، وهو بحث يشترك فيه السند والمتن ، وفيه ثلاث مجموعات من علوم الحديث هي :

أولا : تفرد الراوي باي نوع من انواع التفرد ٠

ثانيا : مجموعة علوم تعدد رواة الحديث مع اتفاقهم ٠

ثالثا : مجموعة علوم تعدد رواة الحديث مع اختلافهم ٠

وربما يتوهم بعض الناس الاكتفاء بالحديث المعلل عن المجموعة الثالثة وتضم عشرة أنواع من علوم الحديث ، منها الحديث المعلل ؟ لكن هذا ليس صحيحا ، لأن أسباب القدح في الحديث المعلل كثيرة ، تستنبط من الأنواع الأخرى لاختلاف الروايات سنداً أو متناً ، ويستعان بها للتوصل الى اعلال الحديث ٠

وهكذا اشتملت شروط الحديث الصحيح على اختبار الحديث سنداً ومتناً من جميع جوانب البحث ، واتضح بطلان ما وقع في كلام بعض المستشرقين من ادعائهم أن المحدثين ينظرون في نقدهم للحديث الى الشكل فقط ، فقد تبين من هذا البحث الموجز كيف احتاج الحكم بتصحيح الحديث الى اعمال كل قواعد المصطلح ، وان هذه القواعد تعنى بدراسة المضمون « المتن » من جميع الجهات كما تعنى بدراسة السند أيضاً ٠

وقد أصبح هذا الشرح والفهم العميق الكلي للحديث الصحيح ميسراً بنتيجة ما وفقنا

اليه بفضل الله تعالى من التوصل الى صياغة هذا العلم صياغة جديدة تدرس قواعـده في شكل نظرية نقدية متكاملة ، تتألف فيها أنواع علوم الحـديث ، وتدرس كل مجموعة مـن المجموعات التي سبق أن ذكرناها في باب مستقل بعد أن كانت مفرقة مختلطة ببعضها ، وتنتقل بقواعد هذا العلم من التجزيء الى التكامـل، ومن المسائل المتفرقة التي قد يظن أنها وضعت دون غاية الى النظرية المتناسقة التي تجلو دقة علم المصطلح وشموله ، وقد أبرزنا ذلك مهنا في شرح تعريف الصحيح باجمال يلقي ضوءا على الفكرة العامة لهذه النظرية ، ويوضـح في نفس الوقت دقة علماء الحـديث في هـذه الشروط التي جعلوها دليلا على صحة الحديث وأن رواته أدوه كما سمعوه ٠

وذلك أن العدالة والضبط يحققان أداء الحديث كما سمع من قائله ، واتصال السند على هـذا الوصف ، في الرواة يمنع اختـلال ذلك في أثناء السند ، وعدم الشذوذ يحقـق ويؤكد ضبط هذا الحـديث بعينه ، وعـدم الاعلال يدل على سلامته من القوادح الخفية بعد أن استدللنا بسائر الشروط على سلامته من القوادح الظاهرة ، فكان الحـديث بذلك صحيحاً لتوفر عامل النقل الصحيح ، واندفاع القوادح الظاهرة والخفية ، فيحكم له بالصحة بالاجمـاع ٠

تقسيم الخبر من حيث عدد رواته :

يقسم المحدثون الخبر من حيث عدد رواته الى أربعة أقسام(٧) :

١ ـ الفرد المطلق ، وهو الذي ليس له الا راو واحد ، ويسمى أيضـا الغـريب سندا ومتنـا ٠

٢ ـ العزيز ، وهو ما رواه اثنان ٠

٣ ـ المشهور : وهو ما رواه جمع محصـور بثلاثة فاكثر ولم يبلغ درجة التواتر ٠

٤ ـ المتواتر وهو الخبر الذي رواه جمع كثير يستحيل تواطؤهم على الكذب عن جمع مثلهم الى نهاية السند ، وكان مستندهم الحـس ٠

أما علماء أصول الفقه فيقسم الجمهور منهم الخبر الى قسمين :

القسم الأول : الخبر المتواتر ، وقد عرفته٠

القسم الثاني : خبر الواحد او الآحاد ، وهو ما لم يبلغ درجـة التواتر ، فيشمل أنواع الفرد والعزيز والمشـهور ٠

وأضاف الحنفية قسماً ثالثاً هو المشهور ، وهو عندهم الخبر الذي كان آحادي الأصل ، متواتراً في القرن الثاني والثالث مع قبـول الأمة كما في مسلم الثبـوت ٠ قال في شرحـه فواتح الرحموت : « وان لم يكن كذلك فهـو خبر الواحد »(٨) ٠

وقد تسرع بعض العصريين في النقد لهذا التقسيم عند الحنفية ، دون أن يرى لهم وجها أو عذرا ، مما لا نتعرض له هنا ، وسنرجع اليه في حينه ان شاء الله تعالى ٠

وخبر الواحد الذي ذكرنا معنـاه ليس خاصاً بالصحيح ، بل هو مشترك بين الصحيح وغيره ، وسنفرد البحث هنا لدراسة أثر خبر الآحاد الصحيح دراسة تشمل أثره في العمل أي الأحكام ، و في العلم أي العقيدة ٠ ونبدأ أولا ببحـث أثره في العمـل ، ثم نبحث أثـره في العقيدة ، فنقول وبالله التوفيق ٠

أثر خبر الآحاد الصحيح في العمل :

قد ظهر لنا ان الحديث الصحيح ـ وهو هنا الذي لم يبلغ درجة التواتر ـ قد استوفى ـ متناً وسنداً ـ شروطا تتحرى نفي كل أسباب الخلل عنه ، من أي جهة كانت ، مما يلزم النفس السليمة بأن تقبله وتلتزم العمل به ٠ وذلك هو ماذهب اليهجماهير العلماءمن السلف والخلف ، ومنهم الأئمة الأربعة وسائر فقهاء الأمصار ، لم يشذ عن ذلك الا نفر قليل جداً من أهل العلم في العصور السالفة ممن لم يكونوا أئمة في علوم الدين ٠

قال الامام السرخسي رحمه الله(٩) : « وقال بعضمن لم يُعتَدَ بقوله : خبر الواحد لا يكون حجة في الدين أصلا » انتهى ٠ وهذا القائل الذي أشار اليه السرخسي هو الجُبّائي من المعتزلة ، وبعض أهل الابتداع الخارجين على السنة(١٠) ٠

واستدلوا بادلة عديدة تدور كلها حول نقطة واحدة هي أن كل راو من رواة الخبر الآحادي غير معصوم عن الكذب ، ولا عن الخطأ فيحتمل أن يكون هناك كذب في الحديث او خطأ ، فلا يجوز أن يكون مصدراً في الشرع ، وأوردوا بناء على ذلك استدلالات من القرآن الكريم يشدون بها مذهبهم ٠

وقد عرض أعلام أصول الفقه أدلتهم على بساط البحث ، وناقشوها مناقشة علمية موضوعية دقيقة ، أعرض للقارىء هذه الأدلة من كلام للامام السرخسي الحنفي لما امتاز به عرضه من الاستكثار لهم من الأدلة مع الوضوح :

قال الامام السرخسي رحمه الله تعالى : « استدلوا بقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » ٠ واذا كان خبر الواحد لا يوجب العلم لم يجز اتباعهوالعمل به، بهذا الظاهر ٠ وقال تعالى : « و لاتقولوا على الله الا الحق » وخبر الواحد اذا لم يكن معصوماً عن الكذب محتمل للكذب والغلط ، فلا يكون حقاً على الاطلاق ، ولا يجوز القول بايجاب العمل به في الدين ٠ وقال تعالى : « الا من شهد بالحق وهم يعلمون » وقال تعالى : « وان الظن لا يغني من الحق شيئا » ٠ ومعنى الصدق في خبر الواحد غير ثابت الا بطريق الظن ، ولأن خبر الواحد محتمل للصدق والكذب ، والنص الذي هو محتمل لا يكون موجباً للعمل بنفسه مع أن كل واحد من المحتملين فيه يجوز أن يكون شرعاً، فلأن لايجوز العمل بما هو محتمل لكذب ٠ والكذب باطل ـ أصلا ـ أولى » انتهى ٠

واود أن ألفت نظر القارىء الى هذا الأسلوب العلمي الذي يعرض حجة المخالف وكانها حجج كثيرة ، حتى لربما اقتنع بها بعض القراء اذا لم يكن من أهل التأمل الناقد، وان كانت هي في الواقع مغالطاتضعيفة يمكن الاستغناء عن الرد عليها ، لولا ما نبغ في هذا الزمان العجيب من فئة قليلة معزولة عن المجتمع تخطتتحقيق أئمة العلموالدين،وأخذت سبيل التكلف والتوعر والشذوذ سبيلا لها ، تستهوي بالاثارة العاطفية أغرار الشبان المتدينين تزعم لهم أنهم سيجدون الاسلام ، وتلقنهم هذا المبدأ ـ فيما تلقنهم من شذوذ ـ مبدأ انكار العمل بالحديث الصحيح ، وان كان معلم هذه الفكرة العصري لم يصل الى أن يستند لدلائل كهذه التي ساقها علماؤنا ـ أجزل الله مثوبتهم ـ بدافع من أمانتهم العلمية ، واخلاصهم للحقيقة ٠

ونحن نحذر هؤلاء من أنهم سينتهون بهذا الشذوذ الى أفجع نتيجة من تجديدهم المزعوم، ألا وهي أن يأتوا باسلام بلا سنة ، أي بعبارة

أخرى أصرح : اسلام بلا دين الا مجرد التسمية .. !! • ونبين فيما يلي الخطأ في هذه الاستدلالات ، ثم نبين كيف اطرح هذا المذهب المخالف كل دلائل الشرع القطعية من الكتاب والسنة والاجماع ، وخرقوا بداهة المنطق الذي تسير عليه الحياة •

أما الخطأ في الاستدلال فيقول فيه الامام الغزالي في المستصفى(١١) :

« وهذا باطل من أوجه :

الأول : انكارهم القول بخبر الواحد غير معلوم ببرهان قاطع ، بل يجوز الخطأ فيه ، فهو اذن حكم بغير علم •

الثاني : ان وجوب العمل به معلوم بدليل قاطع من الاجماع فلا جهالة فيه •

الثالث : أن المراد من الآيات منع الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يبصر ولم يسمع ، والفتوى بما لم يرو ولم ينقله العدول •

الرابع : ان هذا لو دل على رد خبر الواحد لدل على رد شهادة الاثنين والأربعة والرجل والمرأتين والحكم باليمين ، فكما علم بالنص في القرآن وجوب الحكم بهذه الأمور مع تجويز الكذب ، فكذلك بالاخبار •

الخامس : أنه يجب تحريم نصب الخلفاء والقضاة ، لأنا لا نتيقن ايمانهم فضلا عن ورعهم ، ولا نعلم طهارة امام الصلاة عن الجنابة والحدث فليمتنع الاقتداء » انتهى •

هذا رد للامام الغزالي على مغالطات المنكرين للعمل بالخبر الآحادي الصحيح ، وهو ظاهر في ابطال مستنداتهم ، ونوضح ذلك بأسلوب آخر فنقول :

أما ما ذكروه من عدم عصمة الراوي عن الكذب أو الخطأ فهو توهم ضعيف ، لا يؤبه له بازاء ما توفر من شروط العدالة والضبط والاتصال ثم تحري السلامة من الشذوذ والاعلال ، ولو فتح باب رد الأدلة والقضايا الصحيحة بالأوهام على هذا النحو لما سلم للانسان أمر قط في شأن من شؤون حياته ، والنصوص التي أوردوها قد وضعوها في غير موضعها الصحيح ، وصرفوها عن المعاني التي وردت لأجلها •

وجملة ذلك أن الله تعالى نهى عباده المؤمنين أن يتبعوا ما لم يثبت عندهم بدليل مقبول في شريعة الله من نص شرعي أو برهان عقلي صحيح ، وهذا معنى قوله : « ولا تقف ما ليس لك به علم » ، وقوله : « ولا تقولوا على الله الا الحق » ونحوهما من النصوص التي سبق أن ذكرت ، ونعى القرآن على الكافرين تقليد آبائهم من غير برهان من الله ، لكنهم اتبعوا الظنون أي الأوهام التي قامت في نفوسهم وتمكنت بعامل التقليد ، فقال : « ان يتبعون الا الظن ، وان الظن لا يغني من الحق شيئا » •

وقد توفرت الأدلة اليقينية القطعية على وجوب العمل بخبر الواحد الصحيح ، وهي أدلة من الكتاب والسنة والاجماع ، كما نوضح فيما يلي :

آ ـ دلالة القرآن على حجية خبر الواحد الصحيح :

وذلك في مواضع عديدة ، قال الامام فخر الاسلام أبو الحسن البزدوي الحنفي في أصوله(١٢) : « وهذا في كتاب الله أكثر من أن يحصى » •

وقد عني شارحه العلامة الأصولي عبد العزيز البخاري بالتوسع في ايرادها ، مما لم يفعله غيره من الأصوليين ، ونذكر طرفا مما ذكره فيما يلي :

١ ـ قوله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » ٠

قال في مسلّم الثبوت وشرحه(١٣) :

« فان الحذر انما يكون من الواجب ، والكريمة دلت على الحذر فيكون الأخذ بمقتضى أخبار الطائفة واجباً ، والطائفة من كل فرقة لا تبلغ مبلغ التواتر ، بل الطائفة على ما قال ابن عباس رضي الله عنه تشمل الواحد والجماعة » ٠

٢ ـ قوله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » ٠

أمر الله تعالى في هذه الآية بسؤال أهل الذكر ، ولم يفرق بين المجتهد وغيره ، وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار بما سمع دون الفتوى ، ولو لم يكن القبول واجباً لما كان السؤال واجباً(١٤) ٠

٣ ـ قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله » ٠

« أمر بالقيام بالقسط والشهادة لله ، ومن أخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله ، وكان ذلك واجباً عليه بالأمر ، وانما يكون واجباً لو كان القبول واجباً ، والا كان وجوب الشهادة كعدمها ، وهو ممتنع »(١٥) ٠

ب ـ دلالة السنة :

وهو أمر أشهر من أن يخفى لكثرة ما تواردت عليه الأحاديث في الوقائع التي لا تحصى كثرة كما صرح بذلك أئمة أهل العلم(١٦) ، أذكر منها هذه الأحاديث مبيناً تخريجها :

١ ـ قوله ﷺ نضّر الله امرءاً سمع مقالتي فبلغها ، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه » ٠

وهذا حديث متواتر بلغ رواته من الصحابة نحو ثلاثين صحابياً ، كما ذكر الامام السيوطي في تدريب الراوي(١٧) ٠

وهو دليل جلي جداً على الموضوع ، استدل به الامام السرخسي الحنفي على وجوب قبول حديث الواحد الصحيح ، قال يوجه استدلاله(١٨) : « ثم أن مَنْ بعثه رسول الله ﷺ خليفته في التبليغ ـيعني واجب الامتثال ـ فكل من سمع شيئاً في أمر الدين فهو خليفته في التبليغ ، مأمور من جهته بالبيان » ٠ يعني فيكون واجب القبول أيضاً ، فثبت بذلك وجوب العمل بخبر الواحد ٠

٢ ـ حديث أنس بن مالك رضي الله عنه في تحريم الخمر : قال « ٠٠٠ اني لقائم أسقيها أبا طلحة وأبا أيوب ورجالا من أصحاب رسول الله ﷺ في بيتنا اذ جاء رجل فقال : هل بلغكم الخبر ؟ قالوا : لا ٠ قال : فان الخمر قد حرمت ، فقال أبو طلحة : يا أنس ، أرِقْ هذه القلال ٠ قال : فما راجعوها ، ولا سألوا عنها بعد خبر الرجل » متفق عليه ٠

٣ ـ حديث عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال : « جاء أعرابي الى النبي ﷺ فقال: اني رأيت الهلال ـ قال الحسن في حديثه يعني هلال رمضان ـ فقال : « أتشهد أن لا اله الا الله ؟ » قال : نعم ٠ قال : « أتشهد أن محمداً رسول الله ؟ » قال : نعم ٠ قال : « يا بلال ، أذن في الناس أنْ صوموا غداً» أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي، وورد نحوه عن ابن عمر وأنس بن مالك ورِبعيّ بن حِراش(١٩) ، وقد صحح العلماء ذلك ٠

وغير ذلك كثير لا نطيل به، فقد بلغ مبلغ التواتر المعنوي ، فضلا عن تواتر الحديث الأول بنفسه كما بينا ، نحيل القارىء للتوسع فيه الى المراجع ·

ج ـ اجماع الصحابة :

فقد تواتر عنهم العمل بخبر الواحد ، حتى تركوا لأجله اجتهادهم · قال الامام الغزالي في المستصفى(٢٠) : « تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في وقائع شتى لا تنحصر ، وان لم تتواتر آحادها ، فيحصل العلم بمجموعها » اي أنها بمجموعها تبلغ درجة التواتر المعنوي ، فتفيد بمجموعها العلم اليقيني القطعي ·

وقال العلامة المحقق محب الله بن عبد الشكور في كتابه « مُسَلَّم الثبوت »(٢١) ·

« ثانياً اجماع الصحابة وفيهم علي ، بدليل ما تواتر عنهم من الاحتجاج والعمل به في الوقائع التي لا تحصى من غير نكير ، وذلك يوجب العلم عادة ··· »

ومن أمثلة عمل الصحابة بخبر الواحد :

١ ـ عمل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه بحديث عبد الرحمن بن عوف في قضية المجوس ، وهم عبَدة النار ، حيث شهد عبد الرحمن بن عوف « أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر » يعني الجزية · فأخذ بذلك عمر · أخرجه البخاري وغيره(٢٢) ·

٢ ـ كذلك عمل عمر بن الخطاب في دية الجنين ، كما رواه عنه ابن عباس رضي الله عنهما : أن عمر ناشد الناس في الجنين فقام حَمَلُ بن مالك بن النابغة فقال : كنت بين امرأتين ، فضربت احداهما الأخرى فقتلتها وجنينها ، فقضى رسول الله ﷺ فيه بغرة عبد أو أمة ، وأن تقتل بها » · أخرجه أصحاب السنن الا الترمذي ، وأخرجه ابن حبَّان في صحيحه والحاكم في المستدرك(٢٣) ، وأصله في الصحيحين من حديث أبي هريرة ·

فقد عمل الصحابة بحديث الواحد ولم يختلفوا في الاحتجاج بأخبار الآحاد ، حتى تم اجماعهم على العمل بموجبها كما في الحديثين اللذين ذكرناهما ، مما يدل على استقرار قضية العمل بخبر الواحد الصحيح لديهم ، وأنها قضية مسلمة عندهم اجماعاً ·

اشكال على عمل الصحابة بخبر الواحد :

اعترض المخالفون على ما ذكرنا ببعض ما ورد من تحري الصحابة وتثبتهم ، فجعلوه اعتراضاً على دلائل اجماعهم على وجوب العمل بخبر الواحد ، ولعل أشهر ذلك وأقواه هذان الحديثان :

١ ـ عن أبي سعيد الخدري قال : كنت جالساً في مجلس من مجالس الأنصار ، فجاء أبو موسى فزعاً له ، فقالوا : ما أفزعك ؟ قال : أمرني عمر أن آتيه فأتيته ، فاستأذنت ثلاثاً فلم يُؤْذن لي ، فرجعت ، فقال : ما منعك أن تأتينا ؟ فقلت : اني أتيت فسلمت على بابك ثلاثاً فلم تردوا علي ، فرجعت ، وقد قال رسولُ الله ﷺ : « اذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يُؤْذن له فليرجع » ·

قال : لتأتيني على هذا بالبينة ! ·

فقالوا : لا يقوم الا أصغر القوم ، فقام أبو سعيد معه فشهد له · فقال عمر لأبي موسى :

اني لم أتهمك ، ولكنه الحديث عن رسول الله ﷺ » · أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما(٢٤) ·

٢ ـ حديث عمر بن الخطاب وابنه عبد الله بن عمر عن رسول الله ﷺ قال : « ان الميت ليُعذَّب ببكاء أهله عليه » . فقالت عائشة رضي الله عنها : « رحم الله عمر ، والله ما حدث رسول الله ﷺ أن الله يعذب المؤمنين ببكاء أحد ، ولكن قال : ان الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه . وقالت : حسبكم القرآن : « ولا تزر وازرة وِزْرَ أخرى » . متفق عليه .

زاد مسلم : « انكم لتحدثوني غير كاذبين ولا مكذبين ، ولكن السمع يخطيء » .

والجواب عن هذا أنه ليس من انكار خبر الواحد ، لكن من باب التثبت والاحتياط لضبط الحديث ، فهذا عمر رضي الله عنه يقول : « اني لم أتهمك ... » ، وحديث تعذيب الميت ببكاء أهله روته عائشة رضي الله عنها اجتهاداً منها كما هو ظاهر ، لكن الحديث وارد في معنى صحيح يتحمل فيه الميت مسئولية ذلك ، مثل ان يوصي أهله بالبكاء عليه ، كما كان يفعله أهل الجاهلية ، يؤيد ذلك أن في رواية عمر رضي الله عنه لفظ الحديث : « ببعض بكاء أهله » .

فظهر بذلك أنه لا اشكال على حجية خبر الواحد الصحيح عند الصحابة الكرام .

د ـ دلالة العقل على حجية خبر الواحد :

وحقيقة ذلك أن الاحتجاج بخبر الواحد الصحيح أمر بدهي تقضي به الفطرة، لايحتاج الى كثير من الاستدلالات والبراهين ، فما من انسان الا وهو يعول في ابرام شؤونه في العمل أو التجارة أو الدراسة أو غيرها على ما يخبره به واحد موثوق من الناس ، حيث يقع في نفسه صدق المخبر ، ويغلب على احتمال الغلط أو احتمال الكذب ، بل ان الشؤون الكبرى في مصير الأمم يعتمد فيها على أخبار الآحاد المعتمدين ، كالسفراء ، أو المبعوثين من قبل الحكومات . فالتوقف عن قبول خبر الواحد يفضي الى تعطيل الدين والدنيا .

اشتباه ترك الفقيه للحديث :

ترددني بعض الأبحاث نسبة ترك الحديث الى الفقهاء ، وربما عبَّر بعض الكاتبين بما لا يفهم حقيقة موقف الأئمة رضوان الله عليهم ، بل ان بعضهم ربما صدر عنه مثل هذا لأنه لم يحتمل أن يرى عند أحد من الأئمة فهماً أو استنباطاً غير فهمه هو ، وقد جازف بعضهم فزعم ان « الأحاديث التي خالفوا أوامره ﷺ فيها التي لو تتبعها المتتبع لربما بلغت الألوف كما قال ابن حزم » . هكذا بصيغة الألوف جمع الكثرة لا « الآلاف » جمع القلة .

وهذا قول غريب جداً ، فهل ترك أئمة الاسلام كل أحاديث الأحكام ؟؟ ثم ما هي ذي مصادر تخريج أحاديث الأحكام التي هي موضوع نظر الفقهاء ليخبرونا كم بلغت فيها عدة هذه الأحاديث ؟؟ .

ان القضية في واقع الأمر أن الامام المجتهد قد يجد أمامه من الأدلة ما يجعله يقدم ـ على الدليل الذي بين يديه دليلا أقوى منه ، أو يفهم منه معنى غير الذي أخذ به غيره أو استنبطه من النص .

وأسرد لذلك ثلاثة أمثلة أشرح بها للأخوة القرّاء مواقف المجتهدين ، فيتذكروا بذلك ما يجب تجاه أئمة هذا الدين ، ولا يغتر أحد بما يردد من القيل حول هذه القضية من هجر الفقيه للحديث الصحيح، أو ادعاء أنه لم يطلع على الحديث . وهي أمثلة لفقهاء كبار من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين :

المثال الأول : حديث فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها ثلاثاً ، فلم يجعل رسول الله ﷺ لها سكنى ولا نفقة · قال عمر رضي الله عنه : « لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت ، لها السكنى والنفقة ، قال الله عز وجل : « **لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن ياتين بفاحشة مبينة**» أخرجه مسلم وغيره(٢٥) ·

فقد وجد عمر رضي الله عنه أن الأقوى هو الأخذ بنصوص القرآن والسنة التي تدل على وجوب النفقة والسكنى لكل مطلقة مدة العدة ، ومن ذلك المطلقة ثلاثاً ، فقدم ذلك على حديث فاطمة بنت قيس ووافقه على ذلك كثير من الصحابة ، وعمل بعض الصحابة بحديث فاطمة بنت قيس ، لكن أحداً لم يتهم عمر رضي الله عنه بترك الحديث وعصيان أمر النبي ﷺ ·

المثال الثاني : حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « **لا تصرّوا الابل والغنم، فمن ابتاعها بعد فهو بخير النظرين بعد أن يحتلبها : ان شاء أمسك ، وان شاء ردها وصاع تمر** » متفق عليه(٢٦) ·

التصرية هي ربط أخلاف (أي أثداء) الناقة والشاة وترك حلبها حتى يجتمع لبنها فيكثر ، فيظن المشتري أن ذلك عادتها ، فنهي عن التصرية عند البيع لذلك ·

وقد ذهب الجمهور من العلماء الى الأخذ بظاهر الحديث لمن اشترى شاة مصراة ، ان شاء أمسكها ، وان شاء ردها وصاعاً من تمر مقابل الحليب الذي احتلبه منها ·

وذهب أبو حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن وعليه الفتوى عند الحنفية الى أنه لا يرد البيع بعيب التصرية ، بل يجب الأرش ، وهو أن يدفع البائع للمشتري عوضاً عن نقصان ثمن الشاة ، الذي تبين له باكتشاف العيب انها كانت مصرّاة ·

وقد اشتهر عن الحنفية أنهم قدموا القياس على الحديث الصحيح ، والقياس رأي ، ومعلوم أنه لا رأي في مقابل النص ·

والحقيقة ان لفظة قياس هنا أوهمت غير المراد ، وان استعملت في بعض كتب أصول الحنفية ، فان المراد بالقياس هو الأصل الشرعي الثابت بأدلة القرآن والسنة القطعية، التي توجب المساواة في العوض· مثل قوله تعالى: « وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » · وهذا عمل بالنص في الموضوع مدعماً بأصول متفق عليها في المعاملات المالية(٢٧) ، نحو صنيع عمر رضي الله عنه في قصة فاطمة بنت قيس ·

المثال الثالث : ما أخرجه مالك عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال : « **المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا الا بيع الخيار**» وهو حديث متفق عليه(٢٨) . وهذه السلسلة أصح الأسانيد وتسمى سلسلة الذهب ، فقال الشافعي وأحمد بظاهر النص وهو تشريع الخيار بعد عقد البيع قبل أن يتفرق البيعان ·

وخالف الامام مالك راوي الحديث بهذا السند الذي هو أصح الأسانيد وكذا الحنفية ، وقالوا لهما الخيار بعد ايجاب أحدهما بقوله : «بعت» مثلا قبل قبول الآخر بقوله «اشتريت».

والسبب في ذلك أن القرآن أباح الانتفاع بالمبيع وبالثمن بمجرد العقد في قوله تعالى : « الا أن تكون تجارة عن تراض منكم » لم يقيده بما بعد المجلس ، وكذلك ما قاله الامام مالك نفسه في الموطأ فقال عقب رواية الحديث : «وليس لهذا عندنا حد معروف ، ولا أمر معمول به فيه » ·

وحاصله أنه لم يدر كم يستمر المجلس ، فلو توقّف الملك على التفرق لأدى الى الغرر وقد ثبت تحريم بيع الغرر بالسنن الصحيحة والاجماع • لذلك قالوا ان المراد من الحديث الا أن يتفرقا بأقوالهما، وذلك بأن يتم الايجاب والقبول ، ولفظ الحديث يحتمل هذا المعنى فعملوا بالحديث عليه للأدلة التي عرفتها ، وهذا لا يجوز أن يجعل تركاً للسنة النبوية •

اثر الخبر الآحادي الصحيح في العقيدة :

نمهد لهذا البحث ببيان مراتب العلم الذي يستفاد من الدليل المعمول به في الشريعة : وهي ثلاث مراتب :

١ ـ العلم اليقيني القطعي : وهو ما ثبت بالأدلة القطعية اليقينية ، كنص القرآن الكريم والحديث المتواتر ، والحكم العقلي الذي لا يقبل رداً، لكونه من المسلّمات، مثل : « الثلاثة أكثر من الاثنين » ، وكون « الاثنين نصف الأربعة » • وهذا النوع يعرفه كل متعقل ، ولو لم يكن من أهل الاختصاص العلمي في المسألة •

والدليل الذي يثبت هذا العلم يجب قبوله والاعتقاد به ويكفر جاحده ، لأنه لفرط ظهور قطعيته صار من المسلّمات المقطوع بها. وصارت الوسائط كأن لم تكن ، وصار المطلع عليه كالسامع من النبي نفسه سواء بسواء ، فيكون منكره مكذباً بالنبي ﷺ •

٢ ـ العلم النظري : وهو علم يقيني ، لكن ليس ضرورياً ، أي ليس ظاهراً لكل أحد ، انما هو علم نظري استدلالي ، لا يحصل الا للعالم المتبحر في العلم ، لتبحر الباحث في علم الحديث وفي أحوال الرواة والعلل •••

٣ ـ علم غلبة الظن ، والمراد بها : ادراك رجحان صدق القضية ووقوع ذلك في القلب موقع القبول ، وذلك في كل قضية دل دليل صحيح على ثبوتها ، لكن بقي احتمال مغلوب بعدم الثبوت ، لم يقطع الدليل ذلك الاحتمال ، فهذا الاحتمال لا يمنع من القبول، وربما يظنه بعض الناس ولا سيما العوام يقيناً ، لعدم تفريقهم بين الأمرين ، وانما هو علم قائم على الشعور القوي بصحة القضية، وهذا يجب العمل به والأخذ بمقتضاه في الأحكام ، كما أوضحنا فيما سبق ، وهو في الواقع نوع من العلم ، كما قال بعض الأصوليين • انه ادراك الطرَف الراجح• وهو ملزم أيضاً ، لكن العلماء نبهوا على هذا الاحتمال الضعيف الذي في هذا النوع والذي لا يلتفت اليه ، ليأخذ حكمه المناسب ، بازاء المرتبتين السابقتين •

بعد هذا البيان لمراتب العلم فاني أرى أيضاً استكمال التمهيد بأن أقسم خبر الواحد الصحيح الى قسمين :

القسم الأول : خبر الواحد الصحيح من حيث هو • أي لم تحتف به قرائن تقويه •

القسم الثاني : خبر الواحد الصحيح الذي احتف بقرائن تقويه، وترتفع به عن غلبة الظن •

وهذا التمهيد في الواقع مهم جداً لتسهيل فهم البحث على القارىء ووضوح الرؤية فيه ، كي لا يتوهم من البحث ما لا يقصد من سياق العبارات •

عبارات موهمة في أثر الحديث الصحيح :

وقع في بعض النشرات التي صدرت في بيان حكم الحديث الصحيح عبارات موهمة ، تحتاج الى تحرير المراد منها ، نسوق للقارىء بعض النماذج منها فيما يلي :

١ ـ « فكما كان لا يجوز للصحابي مثلا أن يرد حديث النبي ﷺ اذا كان في العقيدة بحجة أنه خبر آحاد سمعه عن صحابي مثله عنه ﷺ ، فكذلك لا يجوز لمن بعده أن يرده بالحجة نفسها ما دام أن المخبر به ثقة عنده ، وهكذا ينبغي أن يستمر الأمر الى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وقد كان الأمر كذلك في عهد التابعين والأئمة المجتهدين ، كما سيأتي النص بذلك عن الامام الشافعي رحمه الله تعالى ٠

ثم خلف من بعدهم خلف أضاعوا السنة النبوية وأهملوها ، بسبب أصول تبناها بعض علماء الكلام وقواعد زعمها بعض علماء الأصول والفقهاء المقلدين » ٠

٢ ـ « ان القائلين بأن حديث الآحاد لا تثبت به عقيدة يقولون في الوقت نفسه بأن الأحكام الشرعية تثبت بحديث الآحاد ، وهم بهذا قد فرقوا بين العقائد والأحكام ٠٠٠ » ٠

٣ ـ « لقد عرضت لهم شبهة ثم صارت لديهم عقيدة ! وهي أن حديث الآحاد لا يفيد الا الظن ، ويعنون به الظن الراجح طبعاً ، والظن الراجح يجب العمل به في الأحكام ، اتفاقاً ولا يجوز الأخذ به عندهم في الاخبار الغيبية ، والمسائل العلمية ، وهي المراد بالعقيدة » ٠

٤ ـ ذكروا تحت عنوان : فساد قياس الخبر الشرعي على الأخبار الأخرى في افادة العلم :

قال ابن القيم رحمه الله تعالى (٢/٣٦٨) :

« وانما أتي منكر افادة خبر الواحد العلم من جهة القياس الفاسد ، فانه قاس المخبر ، عن رسول الله ﷺ بشرع عام للأمة ، أو بصفة من صفات الرب تعالى على خبر الشاهد على قضية معينة ، ويا بُعد ما بينهما ! فان المخبر عن رسول الله ﷺ لو قدر أنه كذب عمداً أو خطأ ، ولم يظهر ما يدل على كذبه لزم من ذلك اضلال الخلق ، **اذ الكلام في الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول وعملت به ٠٠** » ٠

٥ ـ سبق قبل هذا قولهم : « والحق الذي نراه ونعتقده أن كل حديث احادي صحيح تلقته الأمة بالقبول من غير نكير منها عليه أو طعن فيه ، فانه يفيد العلم واليقين ، سواء كان في أحد الصحيحين أو في غيرهما ٠ » ٠

٦ ـ وفي نشرة أخرى يقولون : « ان دعوى اتفاق الأصوليين على ذلك القول دعوى باطلة ، وجرأة زائدة ، فان الاختلاف معروف في كتب الأصول وغيرها ، وقد نص على أن خبر الواحد يفيد العلم الامام مالك والشافعي وأصحاب أبي حنيفة وداود بن علي وأصحابه كابن حزم ٠٠٠ » ٠

٧ ـ نقلوا عن الشيخ أبي اسحاق الشيرازي من فقهاء الشافعية قوله : « وخبر الواحد اذا تلقته الأمة بالقبول يوجب العلم والعمل ، سواء عمل به الكل أو البعض » ٠ ونقلوا قول القاضي أبي يعلى الحنبلي : « خبر الواحد يوجب العلم اذا صح سنده ، ولم تختلف الرواية فيه ، وتلقته الأمة بالقبول ، وأصحابنا يطلقون القول فيه وأنه يوجب العلم وان لم تتلقه الأمة بالقبول » ٠ قال : « والمذهب على ما حكيت لا غير » ٠

ففي هذه العبارات ايهامات لغير الحق منهـا :

١ ـ ايهام ان المتأخرين من علماء المذاهب لم يأخذوا بالحديث الآحادي الصحيح في العقائد ، كما قد يفهم من العبارتين رقم /١ و ٢/ وأنهم خالفوا مذاهب أئمتهم ، في هذا الأمر ، وأسلوب العبارة قد يؤخذ منه

التعميم ، كما أنه لم يميز بين ما احتف بالقرائن وبين ما لم يحتف ، ولم يوضح الوجه الذي حصل به عدم أخذهم بالحديث الصحيح الآحادي في العقائد ؟!

٢ ـ يؤخذ من العبارات عدم التمييز بين الخبر الآحادي الصحيح المحتف بالقرائن وبين المجرد عنها ،حيث يذكر كلام العلماء في ان الخبر المحتف بالقرائن يفيد العلم ويجعل هذا شاهداً على افادة الحديث الصحيح للعلم بتعبير مطلق لم يقيده بأنه محتف بالقرائن • كما يلاحظ أن التقديم الملخص لفكرة النشر التي نناقشها، يذكر اختيار افادة الحديث الصحيح المتلقى بالقبول عند الأمة للعلم ، ومضمون النشرة تارة يتقيد بذلك وتارة لا يتقيد وهو الأكثر •

٣ ـ في العبارة رقم /٦/ ينسب القول بافادة الخبر الآحادي العلم الى الشافعي ومالك وأصحاب أبي حنيفة ، دون تقييد بكونه تلقته الأمة بالقبول ، بينما كلام الامام الشيرازي الشافعي واضح بأن هذا الحكم انما هو للحديث الذي تلقته الأمة بالقبول، وكذلك صرح أبو يعلى الحنبلي بأن على هذا أيضا المذهب أي مذهب الامام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى •

ونحرر فيما يلي البحث في هذه النواحي، بتحقيق يضع كل جزئية في موضعها الصحيح ان شاء الله تعالى :

اثر الخبر الصحيح المجرد في العقيدة :

المعروف أن الخبر الآحادي الصحيح الذي لم تتلقه الأمة بالقبول ، ولم يحتف بقرائن تقويه لا يفيد العلم اليقيني ، بل يفيد علم غلبة الظن ، وهذا هو مذهب الأئمة الأربعة وجماهير علماء أصول الفقه ، وعباراتهم في ذلك أكثر من أن تحصر •

وذهب ابن حزم وبعض أهل الحديث الى أنه يفيد العلم ، ونسب ذلك الباجي الى الامام أحمد ، وابن خويز منداد للامام مالك •

لكن في هذه النسبة اشكال : فقد رأيت من كلام القاضي ابي يعلى الجزم بأن مذهب الامام احمد انما هو في افادة الخبر المتلقى بالقبول للعلم ، خلافا لمن لم يقيده بذلك ، وكذلك نازع المازري ابن خويز منداد فيما نسبه لمالك(٢٩) ، وكتب أصول الفقه المالكي واضحة في اتجاه المازري • وقد استنكر الاصوليون أصل هذا المذهب ، واولوا ما عزي منه للائمة : قال الامام الغزالي(٣٠) : « خبر الواحد لا يفيد العلم ، وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ، ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين ، فكيف نصدق بالضدين ، وما حكي عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم ، فلعلهم أرادوا انه يفيد العلم بوجوب العمل ، اذ يسمى الظن علماً » • أي لكن لا يراد به المعنى الاصطلاحي الذي شرحناه من قبل •

فالحقيقة أن مستقر هذه الفكرة هو مذهب الظاهرية، وقد قال بها بعض المصريين ورجحها تبعاً لميله الى ابن حزم الظاهري •

وليس مراد الجمهور من قولهم « لايفيد العلم » أنه لا يلزم تصديقه كماقد يتوهم ، بل مرادهم أنه ليس بمنزلة المتواتر لأن المتواتر يفيد علماً قاطعاً يقينياً لا يخطر في البال وجود أي احتمال للخطأ فيه ، مهما كان الاحتمال ضعيفا، مثل واحد من مليون• أما خبر الواحد فيفيد الصدق والقبول ، لكن يقع في ذهن الباحث العالم أنه قد يحتمل وقوع الخطأ او الكذب فيه ، لما سبق أن الثقة ليس معصوما من الذنب ، وليس وصفه بالضبط يعني أنه لا يخطىء ، بل يعتبر ثقة اذا كانت أوهامه

نادرة . فالاحتمال موجود في تصور العقل ، لكنه بعيد لغلبة صدق الراوي وأمانته وضبطه للحديث، فكان من منهج العلماء العلمي الدقيق التنبيه على مثل هذا الفرق ، لوضع كل شيء في موضعه الذي هو عليه ، وان كان مثل هذا قد يخفى على كثير من الناس ، ولا سيما العوام ، بل ان عامة الناس ، بل بعض أهل العلم الذين لم يمهروا في تطبيق أصول هذا الفن قد يكتفي بتدين الشخص عن اتصافه بالضبط ، يقول أحدهم : حدثني فلان وهو رجل صدوق لو قطعت عنقه لم يكذب ! . أما المحدث فلا يكتفي بذلك لقبول خبره ، حتى يتثبت من ضبطه .

لكن ليس معنى هذا أنه لا يجب التصديق بخبر الواحد الصحيح ، كلا ، ثم كلا ، بل قد قرر العلماء من كل المذاهب لزوم الاعتقاد بالخبر الآحادي الصحيح ، كما قرروا وجوب العمل به أيضاً ، ولم يفرقوا بين الأمرين كما قد يظن .

يقول الامام السرخسي الحنفي رحمه الله بعد بيان نحو ما قدمناه (٣١) : **« فاما الآثار المروية في عذاب القبر ونحوها فبعضها مشهورة وبعضها آحاد ، وهي توجب عقد القلب عليه ، والابتلاء بعقد القلب على الشيء بمنزلة الابتلاء بالعمل به أو أهم ... »**

وقال الامام البَزدوي في أصوله(٣٢) : **« فاما الآحاد في احكام الآخرة فمن ذلك ماهو مشهور ومن ذلك ما هو دونه ، لكنه يوجب ضرباً من العلم على ما قلنا ، وفيه ضرب من العمل ايضا ، وهو عقد القلب .. »**

وقال الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه في الرسالة(٣٣) .

« أما ما كان نص كتاب بيّن او سنة مجتمع عليها فالعذر فيها مقطوع ، ولا يسع الشك في واحد منهما ، ومن امتنع من قبوله استتيب » .

فاما ماكان من سنة من خبر الخاصة الذي قد يختلف الخبر فيه فيكون الخبر محتملا للتأويل وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد : فالحجة فيه عندي أن يلزم العالمين حتى لا يكون لهم رد ما كان منصوصاً منه ، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول ، لا أن ذلك احاطة كما يكون نص الكتاب وخبر العامة عن رسول الله.

ولو شك في هذا شاك لم نقل له : تب ، وقلنا : ليس لك ان كنت عالماً أن تشك ، كما ليس لك الا أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وان أمكن فيهم الغلط ، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم ، والله ولي ما غاب عنك منهم » . انتهى .

وغير ذلك كثير لا نطيل به من نقل كلام الأئمة وغيرهم رضي الله عنهم ، يدل على أنهم ألزموا قبول خبر الواحد الصحيح في الاعتقاد والعمل ، ولم يفرقوا بينهما في حكم اللزوم هذا .

نعم انهم فرقوا في هذا الموضوع تفريقاً آخر ، هو التفريق في بعض النتائج بين خبر الواحد الصحيح وبين الخبر المتواتر . وهذا الفرق هو أنهم قالوا : من أنكر مسالة فكرية وردت في خبر آحادي صحيح فانه لا يحل له ذلك ويأثم ، لكنه لا يكفر، أما اذا جحد ما ثبت بالتواتر القطعي او بنص القرآن القطعي فانه يكفر عياذاً بالله تعالى .

والسبب في ذلك ما ذكرناه أن انكار النص اليقيني القطعي يعني التكذيب بالشارع لا محالة ، أما انكار الخبر الآحادي ففيه شبهة احتمال الانكار على الرواة ، وشبهة خطئهم ، لما عرفنا أن رواة الخبر الصحيح غير

معصومين من الخطأ والكذب ، وان كان ذلك مستبعداً كما ذكرنا ، لكن ذلك أورث شبهة منعت من الحكم عليه بالكفر ٠

وكلام الامام الشافعي الذي ذكرناه واضح في هذا الحكم قال : « **ولو شك في هذا شاك لم نقل له تب ، وقلنا : ليس لك ان كنت عالما ان تشك كما ليس لك الا أن تقضي بشهادة الشهود العدول ، وان أمكن فيهم الغلط ، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم ، والله ولي ما غاب عنك منهم** » ٠

وقال الامام صدر الشريعة في كتاب التوضيح في أصول الحنفية : **والواجب لازم عملا ، لا علما ، فلا يكفر جاحده ، بل يفسق ان استخف بأخبار الآحاد الغير المؤولة ، وأما مؤولا فلا** » ٠

ومعنى قوله مستخفاً أي بغير حجة على الانكار ، بدليل مقابلته بالمتأول٠ أما المستخف حقيقة فحكمه أشد ٠

وبهذا تكون قضية الخبر الآحادي الصحيح المجرد عن القرائن قد استكملت بيانها بما فيه الكفاية حسب مقتضى هذا المقام هنا ان شاء الله تعالى ٠

أثر الحديث الصحيح المحتف بالقرائن في العقيدة :

اذا كان التصديق يلزم بالحديث الصحيح الآحادي المجرد عن القرائن المقوية له ، فان من الأولى الزام الاعتقاد بالحديث الصحيح المحتف بقرائن تجعله يفيد العلم النظري ٠

لكن هل يبلغ خبر الآحاد قوة افادة العلم بالقرائن ، أو لا يمكن أن يبلغ ذلك المبلغ :

يرى الامام الغزالي ان القرائن قد ترقى بالخبر الصحيح الى افادة العلم ، ويقول في ذلك(٣٤) ٠

« ومجرد القرائن أيضاً قد يورث العلم ، وان لم يكن فيه اخبار ، فلا يبعد أن تنضم القرائن الى الأخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين ، ولا ينكشف هذا الا بمعرفة معنى القرائن وكيفية دلالتها ، فنقول : لا شك في أنا نعرف أموراً ليست محسوسة ، اذ نعرف من غيرنا حبه لانسان وبغضه له وخوفه منه وغضبه وخجله ، وهذه أحوال في نفس المحب والمبغض ، لا يتعلق الحس بها قد تدل عليها دلالات آحادها ليست قطعية بل يتطرق اليها الاحتمال ، ولكن تميل النفس بها الى اعتقاد ضعيف ، ثم الثاني والثالث يؤكد ذلك، ولو أفردت آحادها لتطرق اليها الاحتمال ، ولكن يحصل القطع باجتماعها » ٠

ويقول الغزالي أيضا(٣٥): «وكل دلالة شاهدة يتطرق اليها الاحتمال كقول كل مخبر على حياله ، وينشأ من الاجتماع العلم ، ــ وكأن هذا مدرك سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الأوليات والمحسوسات، والمشاهدات الباطنة والتجريبيات والمتواترات، فيلحق هذا بها ــ ٠

واذا كان هذا غير منكر فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن اليه ، لو تجرد عن القرائن لم يفد العلم ، فانه اذا أخبر خمسة أو ستة عن موت انسان لا يحصل العلم بصدقهم ، لكن اذا انضم اليه خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس حافي الرجل ممزق الثياب مضطرب الحال يصفق وجهه ورأسه وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة لا يخالف عادته ومروءته الا عن ضرورة فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضم الى قول أولئك فتقوم في التأثير مقام بقية العدد ، وهذا مما يُقطع بجوازه ، والتجربة تدل عليه ٠٠٠ »

وخالف في أصل المسألة صاحبا مُسلّم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت من الحنفية ، وقالا : انه لا يفيد العلم ، وفي المُسلّم وشرحه «مناقشة مطولة متسلسلة حول هذه القضية، يمكن أن تتبلور فكرتها أمام القارىء بهذا النقاش الموجز نسوقه من المتن والشرح(٣٦) :

« ان دلت القرينة على تحقق مضمون الخبر قطعاً ، كالعلم بخجَل الخجِل ووجَل الوَجِل الحاصلين من مشاهدة الحمرة والصفرة، فالعلم بها أي بالقرينة دون الخبر ، وان دلت القرينة عليه ظناً ، والخبر يدل على تحقق مضمونه أيضاً يدل ظناً ، فمن الظنين الحاصل أحدهما بالقرينة والآخر بالخبر لا يلزم العلم ضرورة » . انتهى .

وفي رأيي ان التحقيق والتدقيق في مناقشات الفريقين يؤدي الى أن الخلاف بينهم في هذه القضية ليس خلافاً حقيقياً ، بل هو خلاف لفظي ، لأن الذي ينفيه دليل المانعين في شقه الأول هو افادة خبر الآحاد العلم بنفسه ، وهذا لا يمنع افادة العلم بالمجموع ، وهو المطلوب ، والذي ينفيه دليل المانعين في شقه الثاني هو لزوم افادة مجموع الخبر والقرائن العلم ضرورة ، وليس هذا هو المدعى ، انما المدعى امكان افادة العلم النظري ، فاذا تحقق هذا الامكان ، فما المانع من الأخذ به عند تحققه .

الفرق بين العلم القطعي والعلم النظري :

وهذا العلم هو علم نظري استدلالي يقيني ، لكنه ليس كالعلم الضروري القطعي الذي يفيده الخبر المتواتر ، بل ان هناك فرقاً بينهما ذكره علماء الأصول وعلماء الحديث :

يقول الامام الغزالي(٣٧) : « **النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك ، وتختلف فيه، فيعلمه بعض الناس دون بعض، ولايعلمه مَنْ ليس من أهل النظر ، ولا يعلمه مَنْ ترك النظر قصداً ، وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه شاكاً ثم طالباً** » .

ويقول الحافظ ابن حجر في شرح النخبة(٣٨) : « **وهذه الأنواع التي ذكرناها لا يحصل العلم بصدق الخبر منها الا للعالم بالحديث المتبحر فيه العارف باحوال الرواة المطلع على العلل . وكون غيره لا يحصل له العلم بصدق ذلك لقصوره عن الأوصاف المذكورة لا ينفي حصول العلم للمتبحر المذكور** » .

حكم العلم النظري :

ولما كان العلم النظري مختلفاً عن العلم القطعي الضروري هذا الاختلاف ، فقد اختلف حكم الخبر الذي ترقى بالقرائن لافادة العلم النظري عن الحديث المتواتر ، من أوجه نذكر منها :

١ ــ ان الحكم على الحديث اذا بلغ افادة القطع يختلف من شخص الى آخر ، لأن القضية قضية بحث ، وما يكون كافياً عند بعض أهل العلم قد لا يكفي عند غيره ، فلا يجوز الانكار فيه على من لم يجد البحث كافياً لاثبات ان الدليل الفلاني بعينه لا يبلغ درجة العلم .

٢ ــ أن من أنكر قضية ثابتة بدليل يفيد العلم النظري يأثم ، بل يضلل عياذاً بالله تعالى ، وهو حكم أشد من حكم المنكر للخبر الآحادي المجرد ، لكنه لا يكفر اتفاقاً . قال العلامة محب الله بن عبد الشكور في الكلام على الحديث المشهور(٣٩) : « وجعله الجصاص قسما من المتواتر مفيداً للعلم نظراً ، والاتفاق على أن جاحده لا يكفر ، بل يضلل » .

قال المحقق عبد العلي الأنصاري في شرحه يعلق على قوله : « جاحده لا يكفر » ــ :

« اما عند غير الشيخ أبي بكر الجصاص فظاهر ، واما عنده فلان قطعيته نظرية ، فقد دخل في حيز الاشكال ، وما قيل انه لم يبق على هذا ثمرة للخلاف ، ففيه أن الثمرة عنده لما كان قطعيا يعارض الكتاب وينسخه جميع أنحاء النسخ ، بخلاف الجمهور ... » .

ومن هنا نفهم المراد من اطلاق عبارات بعض الأصوليين حين يقولون : خبر الواحد لا يفيد العلم » .

وقول بعضهم : «لا تثبت به العقيدة» فان مرادهم ان خبر الواحد لا يفيد العلم اليقيني القطعي الذي يفيده نص القرآن والخبر المتواتر القطعي ، انما يفيد مع القرائن العلم النظري ، وانه بالتالي لا تثبت به العقيدة أي التي هي فرض مثل أركان الايمان في أنه يكفر جاحدها ، لكن يجب الاعتقاد به قولا واحداً كما ذكرنا من قبل ، ويضلل منكره .

انواع من الحديث تفيد العلم النظري :

وفي الختام نذكر للقارىء أنواعاً من حديث الآحاد الذي يفيد العلم النظري لاحتفافه بالقرائن :

١ ـ الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول ، كما مر في أكثر من موضع . وألحق به الامام أبو بكر الجصاص الحنفي الخبر المشهور كما ذكرنا ، وذلك بمعنى الشهرة عند الحنفية . واستدل لرأيه باستحالة أن تتفق عليه الأمة ويكون خطأ لأنه يصير مجمعاً عليه(٤٠) ، وغيره من الحنفية يقولون انه يفيد علم الطمأنينة بسبب هذا التواتر والتلقي ، وهذا قريب جداً من القول بأنه يفيد العلم النظري ، لأنهم قالوا انه قد يعرض فيه الشك كما سبق .

ومن هنا نجد للحنفية مستمسكاً بجعل المشهور قسماً منفرداً ، لأنه استقل بهذه المزية في قوة الاحتجاج .

٢ ـ المشهور عند علماء الحديث ، وقد سبق تعريفه ، وذلك اذا كانت له طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة والعلل .

٣ ـ المسلسل بالأئمة الحفاظ المتقنين حيث لا يكون غريباً ، مثل حديث مالك عن نافع عن ابن عمر ، وهي سلسلة الذهب . فانه يفيد العلم عند سامعه بالاستدلال من جهة جلالة رواته ، بما يقوم مقام العدد الكثير من غيرهم . فاذا انضاف اليه من هو في تلك الدرجة ازداد قوة وبعد عما يخشى عليه ، وصار مفيداً للعلم عند العالم المتبحر كما ذكرنا من قبل(٤١) .

وبهذا نكون قد وفينا مسألة أثر الحديث الصحيح في العمل والعقيدة حقها من البيان في حدود ما يسمح به المجال ههنا ، وظهرت بذلك منهجية أئمة العلم في اعطاء كل نوع من الحديث ما يطابق وضع رتبته تماماً ، من غير تشدد ولا غلو ، خلافاً لما يذهب اليه المتهوكون من الحكم على الناس بالكفر لأي مخالفة تبدر من الانسان ، ومن غير اجحاف بحق الدليل الشرعي وما يجب على المسلم نحوه .

الدكتور نور الدين عتر

□ الدكتور نور الدين عتر . رئيس قسم علوم القرآن والسنة ـ كلية الشريعة ـ جامعة دمشق .

□ من مؤلفاته : ١ ـ الامام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين . ٢ ـ علوم الحديث ، الامام ابن الصلاح . ٣ ـ الحج والعمرة في الفقه الاسلامي . ٤ ـ هدي النبي ﷺ عليه وآله وسلم في الصلوات الخاصة . ٥ ـ المغني في الضعفاء ، للامام الذهبي . ٦ ـ نزهة النظر شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر . ٧ ـ دراسات تطبيقية في الحديث النبوي . ٧ ـ شرح علل الترمذي، للحافظ ابن رجب .

الحـواشـي :

١ ـ وقد كان هناك من يظن هذه القواعد متفرقة لا ترتبط مع بعضها برباط التكامل ، حتى تكلم بعض اهل الفرق المبتدعة طعنا على اهل الحديث ، ثم جاء المستشرقون يدندنون حول هذا المنحى في العصور المتاخرة • وقد قمنا بدراسة هذا العلم دراسة مبتكرة على اسلوب منهجي جديد ، اثبتنا فيه تكامل هذه القواعد وانها تشكل نظرية نقدية متكاملة ، تحيط بجميع ما يحتاج اليه البحث النقديللروايات وتاخذبزمام الحيطة والحذر•وذلك فيكتابنا « منهج النقد في علوم الحديث » • وتوصلنا بذلك الى بيان بطلان ما أورده الناقدون على منهج المحدثين باقامة الحجج والبراهين الدامغة على تلك الانتقادات •

٢ ـ تدريب الراوي شرح تقريب النواوي للسيوطي ج ١ ص ٤١ •

٣ ـ انظر التعريففي مطلع كتاب علومالحديث للامام ابي عمرو ابن الصلاح •

٤ ـ منذ الأعصر الأولى كما نجده عند الشافعي في الرسالة ص ٣٧٠ •

٥ ـ انظر على سبيل المثال علوم الحديث لابن الصلاح ص ٩٤ وشرح الالفية في علم الحديث للحافظ عبد الرحيم ابن الحسين العراقي ج ٢ ص ٢ ـ ٨ وكتابنا منهج النقد في علوم الحديث ص ٧٩ وما بعد •

٦ ـ في كتاب علوم الحديث ص ٩٥ ـ ٩٦ •

٧ ـ شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر العسقلاني ص ١٨ـ٣٧ نسخة شرحه للقاري •

٨ ـ ج ٢ ص ١١١ •

٩ ـ اصول الفقه للسرخسي ج ١ ص ٣٢١ •

١٠ـ صرح بهم العلامة الاصولي المحقق محب الله بن عبد الشكور في شرح مسلم الثبوت ج ٢ ص ١٣١ •

١١ـ ج ١ ص ١٥٤ ـ ١٥٥ •

١٢ـ ج ١ ص ٦٩٢ بهامش شرحه كشف الأسرار •

١٣ـ ج ٢ ص ١٣٤ •

١٤ـ كشف الاسرار لعبد العزيز البخاري ج ١ ص ٦٩٢ •

١٥ـ نفس المكان •

١٦ـ البزدوي في كتابه اصول الفقه ، وكذا غيره ، وانظر مزيدا من سرد الاحاديث في شرح البخاري عليه ج ١ ص ٦٩٣ ـ ٦٩٤ •

١٧ـ ج ٢ ص ١٧٩ ، وانظر « كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس » للعجلوني ج ٢ ص ٤٤١ •

١٨ـ أصول السرخسي ج ١ ص ٣٢٥ •

١٩ـ انظر توضيح الافكار ج ٢ ص ٤٦٧ •

٢٠ـ ج ١ ص ١٤٨ •

٢١ـ ج ٢ ص ١٣٢ من نسخة شرحه مع المستصفى •

٢٢ـ نصب الراية ج ٣ ص ٤٤٨ •

٢٣ـ نصب الراية ج ٤ ص ٣٨٤ •

٢٤ـ فواتح الرحموت ج ٢ ص ١٣٣ •

٢٥ـ انظر كتابنا منهج النقد في علوم الحديث ص٥٣ـ٥٤ •وننبه الى ان لفظة « اصدقت أم كذبت » لا اصل لها في رواية الحديث •

٢٦ـ انظر دراسة الحديث في كتابنا دراسات تطبيقية في الحديث النبوي المعاملات ص ١٣٧ ـ ١٤١ •

٢٧ ـ انظر التفصيل في كتابنا دراسات تطبيقية ، وقد وضحنا هناك ميلنا مع الجمهور ، ونبين هنا دفع الطعن عن الحنفية ومن وافقهم في اصل الفكرة مثل الزيدية وغيرهم •

٢٨ـ انظر تخريج الحديث ودراسته في كتابنا دراسات تطبيقية ص ١٥٧ ـ ١٦٠ •

٢٩ـ تدريب الراوي ج ١ ص ٧٥ •

٣٠ـ المستصفى ج ١ ص ١٤٥ • وانظر شرح مسلم الثبوت ج ٢ ص ١٢١ •

٣١ـ ج ١ ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠ •

٣٢ـ ج ١ ص ٦٩٦ •

٣٣ـ ص ٤٦٠ و ٤٦١ •

٣٤ـ المستصفى ج ١ ص ١٣٥ •

٣٥ـ ص ١٣٦ ، لكن الغزالي يتوقف عن افادة الخبر الآحادي الفرد العلم ، كما هو صريح كلامه بعد هذا •

٣٦ـ ج ٢ ص ١٢١ •

٣٧ـ المستصفى ج ٦ ص ١٣٢ ـ ١٣٣ •

٣٨ـ نسخة شرح الشرح للقاري ص ٤٦ •

٣٩ـ في مسلم الثبوت ج ٢ ص ١١١ ـ ١١٢ •

٤٠ـ فواتح الرحموت ج ٢ ص ١١١ وهذا المستند تبناه بعد ذلك ابن القيم في الاستدلال على افادة الحديث الذي تلقته الامة بالقبول العلم النظري •

٤١ـ نزهة النظر شرح نخبة الفكر الحافظ ابن حجر ص ٤٥ ـ ٤٦ •

ابراهيم بن أدهم

مصباح غلونجي

هو ابو اسحاق ابراهيم بن ادهم بن منصور ابن يزيد بن جابر ـ وقيل : ابن عامر ـ العجلي التميمي(١) ـ فهو عربي النجار ، كريم الحسب، شريف(٢) .

☐ ميلاده ومسقط راسه :

لم يحدد الرواة سنة ميلاده . واختلفوا في مسقط راسه . فمن قائل : انه ولد بمدينة بلخ(٣) . ومن قائل انه ولد بمكة المكرمة حين كان والداه يحجان ، وان امه جعلت تطوف به في المسجد الحرام على الناس وتقول لهم : ادعوا لابني ان يجعله الله رجلاً صالحاً . فكان كما ارادت(٤) .

☐ حال ابيه :

كذلك اختلفوا في حال ابيه . فذكر بعضهم انه كان شريفاً وثرياً من الرباه كورة بلخ(٥) . وروى بعضهم انه كان اميراً عربياً على خراسان، وانه ورث الإمارة من ابيه . وقال آخرون انه كان رجلا فقيراً متزهداً ورعاً ، وان الإمارة قد سعت اليه دونما رغبة منه او اختيار ! ونسجوا حول ذلك اسطورة لا تخلو من طرافة . قالوا : مرّ ادهم ذات يوم ببساتين بخارى وتوضأ من بعض الأنهار التي تتخللها ، فاذا بتفاحة يحملها ماء النهر . فقال : هذه لا خطر لها ، فاكلها ، ثم وقع في خاطره من ذلك وسواس ، فعزم على ان يستحل من صاحب البستان . فقرع بابه ، فخرجت اليه امراة ، فقال لها : ادعي لي صاحب البستان . فقالت : انه لامراة ـ فقال استاذني لي عليها ، ففعلت . فاخبر المراة بخبر التفاحة. فقالت له ان هذا البستان نصفه لي ونصفه للسلطان ، والسلطان يومئذ ببلخ ، وهي مسيرة عشرة من بخارى، واحلته المراة من نصفها! وذهب الى بلخ ، واعترض السلطان في موكبه ، فاخبره الخبر واستحله ؛ فامر السلطان ان يعود اليه من الغد . وكان له بنت بارعة الجمال ، قد خطبها ابناء الملوك فتمنعت، وحببت اليها العبادة والرجال الصالحون ، وهي تحب ان تتزوج من ورع زاهد في الدنيا . فلما عاد السلطان الى قصره اخبر ابنته بخبر ادهم ... فرغبت في تزوجه . فلما اتاه من الغد قال له : لا احلك الا ان تتزوج ابنتي . فانقاد لذلك بعد استعصاء

وتمنع ، فتزوج منها . ولما دخل عليها عمد الى ناحية من البيت ، واقبل على صلاته حتى اصبح – ولم يزل كذلك سبع ليـال . ثم تزوجها وقام فاغتسل وصلى ومات اثناء صلاته ، فحملت منه ابراهيم ، ولم يكن لجـده ولد ، فاسند الملك اليه . وكان مـن تخليه عن الملك ما اشتهر(٦) .

ومهما يكن من أمر هـذه الروايات ، فانها تجمع على ثراء ابيـه ، وثرائه هو من بعـده .

□ اسباب تزهـد ابراهيـم :

وكـذلك تبـاينت الروايـات في اسـباب تزهده(٧) . ومن اشهر هذه الروايات واكثرها وروداً في المظان والكتب التي ترجمت لابراهيم هي : انه خرج مع بعض اصحابه الى الصيد ، وبينما كان يكر ويفر جاداً إثر ارنب يروم رميه، إذ بهاتف من وراء الغيب يناديه باسمه قائلا : « يا ابراهيم ! (افحسبتم انما خلقناكم عبثاً ، وانكم إلينا لا ترجعون) . يا ابراهيم ! الهـذا خلقت ام بهـذا امرت ؟ فلم يبال به في بادىء الأمر . فعاوده الثانية فالثالثة . فشد لجام فرسه ووقف حائراً من شدة الجزع . ثم هتف به الرابعة قائلا : « والله ، يا ابراهيم ، ما لهذا خلقت ولا بهذا امرت » . فآمن آنئذ بانه صوت الحق ونذير من رب العالمين ، واطمأنت نفسه بعـد اضطراب ، وانست بعد وحشة ، فرجع الى اهله ، وخلـّى عن فرسه ، ثم جاء الى راع لأبيه فالقى اليـه بما يلبسه مـن حلل الإمارة وحليها ، واخذ منه اطماره ، ولف جسمه بها وهـام على وجهـه .

□ اسفـاره :

سـاح في الأمصـار الاسلامية ، فجـاب خراسان ، ثم يمم شطر العراق واقـام بعض الوقت في البصرة والكوفة، فلم يصفُ له العيش فيهما فغادرهما وقصد الى الحجـاز فزار قبر الرسول الكريم في المدينـة ، وعرج على مكـة المكرمة وصحب فيها سفياناً الثوري والفضيل ابن عياض، وقيل انه قدم مصر ومر بالاسكندرية ثم صار الى بلاد الشـام ؛ ويبدو انه كان شغوفاً بها ، حسن الظن بأهلها وبصدق دينهم وحسن معاملتهم ، وكان يردد دائماً قوله : « ما تهنيت بالعيش الا في بلا دالشـام ، افرُّ بديني من شاهق الى شاهق ، فمـن رآني يقول مسـكين ، ومن رآني يقول حمال وموسوس »(٨) . وقـد قضى مدة طويلة مـن حياته فيها متنقلاً بين ربوعها . سئل مرة وقد كم نزلت الشام ؟ فاجاب : منـذ اربع وعشرين سنة . وما نزلت فيها الا لاشبع خبز الحلال »(٩) . طوّف في سهولها وجبالهـا ومدنها وقراها : زار بيت المقدس ، وقيسـارية ، وغزة ، وطبرية ، والرملة ، وعكا ، وعسقلان ، والنواقير (الناقورة) واقام بعض الوقت في صور وصيـدا وبـيروت والتقى ، في الأخيرة ، الإمام الأوزاعي وصحبه ، وزار الأردن وقضى مدة من الزمن في دمشـق وحمص والرستن . ورابط في إنطاكية ومرعش والمصيصة وطرسوس وسوقين، وفي بعض العواصم والثغور الأخرى ، ويبدو انه القى عصا التسيار في الساحل السوري ولا سيما في جبلة قبل ان يلقى وجه ربه الكريم .

□ تاريـخ وفـاتـه :

اختلفت الروايات في تاريخ وفاته . روي انه توفي سنة ١٤٤ هـ (٧٦١ م)(١٠) ، وقيل سنة ١٦١ هـ (٧٧٧ م)(١١) . وقيـل سنة ١٦٢ هـ (٧٧٨ م)(١٢) وسـنة ١٦٣ هـ (٧٧٩ م)(١٣) . ولكن الذي عليه معظم المؤرخين الذين ترجموا له ان وفاته كانت سنة ١٦٢ هـ . وهو ما نرجحه نحـن ايضـاً .

□ مكـان وفـاتـه :

وكذلك اختلفت الروايات في مكان وفاته . روي انه توفي في بلدة سوفنن(١٤) (حصن من بلاد الروم) . وقيـل بالجزيرة ، دون ذكر اسمها ،

وحمل الى صور ودفن فيها(١٥) . وله قبر هناك في موضع يقال له مدفله(١٦) . وذكر انه مات بداء البطن في جزيرة من جزائر الروم اثناء غزوة ضد البيزنطيين ، وانه حمل الى الساحل ودفن فيه(١٧) . وكذلك ذكر ابن اخته الشاعر محمد ابن كناسه(١٨) في رثائه الذي يقول فيه :

رايتك ما يكفيك ما دونه الغنى
وقد كان يكفي دون ذاك ابن أدهما
وكان يرى الدنيا قليلاً كثيرها
وكان لأمر الله فيها معظما
امات الهوى حتى تجنبه الهوى
كما اجتنب الجاني الدم الطالب الدما
وللحلم سلطان على الجهل عنده
فما يستطيع الجهل ان يترمرما
واكثر ما تلقاه في القوم صامتاً
وإن قال بذ القائلين واحكما
يرى مستكناً خاضعاً متواضعاً
وليثاً اذا لاقى الكتيبة ضيغما
على الجدث الغربي من آل وائل
سلام وبر ما ابر واكرما(١٩)

□ موضع دفنه :

وان كنا لا نستطيع ان نقطع براي في مكان وفاته لاضطراب الروايات في شانه ، فاننا لا نجد من الأسباب ما يدعو الى الشك في ان جثمانه قد نقل الى جبلة ودفن فيها ، بل بالعكس فان هناك كثيراً من الأدلة والحجج التي لا تؤيد ذلك منها :

١ ـ قِدَمُ مقامه وجامعه فيها(٢٠) .

٢ ـ أوقافه الواسعة من قرى وضياع واراض شاسعة ، ودور وحوانيت وغيرها من عقارات ، وتزايد هذه الأوقاف مع الزمن ، وتنامي الاهتمام بها ، حتى بلغ من هذا الاهتمام ان كان لها زمن المماليك ادارة واسعة خاصة بها تسمى (مشيخة المقام الابراهيمي) ، ويتولى رئاستها افاضل الشيوخ ، ويصدر بتعيينهم توقيع من المجلس العالي(٢١) . وكذلك كان يعين لها متول في عهد الأتراك يشرف عليها ويقوم بادارة شؤونها . ونعتقد انه مما ينافي المنطق أن يخصص الواقفون هذه الأملاك الكثيرة باسمه وبمدينة جبلة ومنطقتها وسواهما ، لو لم يصح انه مدفون فيها .

٣ ـ شهرة زاويته في التاريخ ، تلك الزاوية التي كان الناس على اختلاف طبقاتهم يأتون اليها من كل حدب وصوب من البلاد الشامية كل سنة احياء لذكراه وتبركاً بمقامه ، والتي كان يبذل فيها الطعام للصادر والوارد من الفقراء والمساكين وابناء السبيل(٢٢) .

٤ ـ لا نعرف ان لابراهيم قبراً وجامعاً واوقافاً في مدينة اخرى غير مدينة جبلة . اما قول بعضهم انه مدفون في صور(٢٣) وغيرها فهو قول لا يقوم اي دليل تاريخي او مادي على تأييده .

٥ ـ ذكر بعض المؤرخين والرحالة العرب الذين زاروا جبلة ان قبره قائم فيها ، دونما تحرز او ارتياب في القول . قال ابن شداد المتوفى سنة ٦٨١ هـ (١٢٨٢ م) : « وبجبلة بظاهرها قبر ابراهيم بن ادهم ... »(٢٤) . وكذلك قال ابو الفداء المتوفى سنة ٧٣٢ هـ (١٣٣١ م)(٢٥) وابن بطوطة المتوفى سنة ٧٧٩ هـ (١٣٧٧ م)(٢٦) ، وغرس الدين خليل الظاهري المتوفى سنة٨٧٢هـ (١٤٦٧ م)(٢٧) .

شخصيته

تعمق ابراهيم في دراسة القرآن الكريم ،وغاص في أعماق الدين الحنيف فاستخرج جواهر حقائقه الأخروية والدنيوية ومثله الانسانية السامية . وفقه الحديث الشريف ورواه ، وتتبع سيرة الرسول الكريم ﷺ وسلوك اصحابه فنهج نهجهم ، وثقف ثقافة عربية واسعة فكان بليغاً فصيحاً ، ورجع الى اصالته العربية فعمل بمناقبها ومآثرها الخلقية ، فكان رجلا فذاً بين الرجال ، كان قوي الايمان بالله ، ومحدثاً ،وعالماً عاملاً ، ومعلماً مؤدباً ، ومجاهداً بطلا ، ومتزهداً ورعاً .

☐ ابراهيم المؤمن :

كان مؤمناً قولاً وعملا. قال صاحبه سفيان الثوري، حينما سئل عنه : « إن ابراهيم بن ادهم يشبه ابراهيم خليل الرحمن ، ولو كان في صحابة رسول الله ﷺ لكان رجلاً فاضلاً له سرائر »(٢٨) . وحسبنا دليلاً على قوة ايمانه وصدق يقينه هذه الشهادة يدلي بها سفيان الثوري وهو من هو من العلم والفضل والتقى.هذا الى ما سنأتي على ذكره من ورع ابراهيم وتقواه ، ومن سمو اخلاقه مما هو من صميم الايمان .

☐ ابراهيم المحدث :

كان محدثاً ثقة وراوية صدوقا مأمونا(٢٩) . وبلغ في علم الحديث منزلة رفيعة بين اصحابه حتى ان سفيان الثوري ، على غزارة علمه وعلو كعبه في الحديث ، كان يتحرز في حديثه بحضرته(٣٠) . ووثقه النسائي والدارقطني ، وخرّج له البخاري في الأدب ، والترمذي(٣١) . روى عن جماعة من التابعين وتابعي التابعين احاديث متعددة ، منهم يزيد الرقاشي ، وعمرو بن عبدالله السبيعي ، ويحيى بن سعد الأنصاري ، ومالك بن دينار – وروى عنه جماعة من المحدثين منهم شقيق البلخي ،واسحاق الفزاري ، وبقية بن الوليد ، وابراهيم ابن بشار وغيرهم(٣٢) بيد أنه لم ينصرف الى رواية الحديث كغيره من اصحابه مثل سفيان الثوري ، وأبي حنيفة والأوزاعي ، بل انشغل تورعاً عن الرواية « بالشكر على النعم ، والاستغفار للذنوب ، والاستعداد للموت »(٣٣). وقال : « اني لا أدعه رغبة عنه ، ولا زهادة فيه ، ولكني سمعت منه شيئاً فانا اريد العمل به »(٣٤) .

☐ ابراهيم العالم العامل :

كان عالماً جليلا مهيباً « اذا حضر مجلساً فكأنما على رؤوسهم الطير »(٣٥) تقديراً لعلمه وفضله ، وكان « اذا قال برّ القائلين »(٣٦) ؟. ولكنه كان ، على سعة علمه وغزارة معرفته ، يؤثر ان يعمل بعلمه بصمت وتواضع ، على ان يتصدر مجالس الدرس وحلقات الوعظ والارشاد محققاً قوله : « اطلبوا العلم للعمل ، فان اكثر الناس قد غلطوا حتى صار علمهم كالجبال وعملهم كالذر »(٣٧) ، وقوله : « ما صدق الله عبد احب الشهرة بعلم او عمل او كرم »(٣٨) .

☐ ابراهيم المؤدب :

كان معلماً ومؤدباً ، ورائداً اجتماعياً فذاً بدأ بنفسه فطبّق عليها الافكار والمبادىء التي اعتنقها فغدا قدوة صالحة للخاصة والعامة من ابناء عصره ، ومن خلفهم من الأجيال ، كان « همه هدى العلماء وآدابهم »(٣٩) كما كان يقول . وكان اصحابه يجلسون اليه ليأخذوا عنه الأدب والأخلاق . قال ابو اسحق الفزاري : « كنت انا ومخلد نأتي ابراهيم فنتعلم من آدابه واخلاقه »(٤٠) . ضرب امثالا رائعة في الأدب ومكارم الأخلاق فكان :

اميناً صادقاً . روي « انه كان ينظر كرماً في كورة غزة ، فجاء صاحب الكرم ومعه اصحابه فقال له : ائتنا بعنب نأكله ، فأتاه بعنب فاذا هو حامض . فقال له صاحب الكرم : امن هذا تأكل ؟ قال ابراهيم : ما آكل من هذا ولا من غيره . قال : لِمَ ؟ قال لأنك لم تبح لي شيئاً منه . قال : فائتني برمان ، فأتاه برمان ، فاذا هو حامض . فقال : امن هذا تأكل ؟ قال : لا آكل من هذا ولا من غيره ، ولكن رأيته احمر حسناً فظننت انه حلو ، فقال : لو كنت ابراهيم بن أدهم ما عدا . قال : فلما علم انهم عرفوه هرب منهم وترك كراه »(٤١) .

وكان سخياً جواداً مؤثراً على نفسه : قال مضاء بن عيسى : « ما فاق ابراهيم بن ادهم الا بالصدق والسخاء »(٤٢) . وقال الأوزاعي : « ليس بين هؤلاء الفقراء افضل من ابراهيم بن ادهم ، فانه اسخى القوم »(٤٣) . وقد زخرت الكتب التي ترجمت له بكثير من الحكايات التي تشهد له بالسخاء نذكر بعضها :

« قال سهل بن ابراهيم : صحبت ابراهيم بن ادهم في سفر فانفق علي نفقته كلها . قال : فاشتهيت عليه شهوة ، فذهب فأخذ حماره وباعه ، واشترى شهوتي ، فجاء بها . فقلت يا ابراهيم فأين الحمار ؟ قال : يا اخي بمناه . قال : قلت يا اخي على اي شيء نركب ؟ قال : على عنقي . قال فحملني على عنقه ثلاث منازل »(٤٤) .

« وقال بقية بن الوليد : قدّم الي شيء من طرائف البحر فاهديته الى ابراهيم بن ادهم ثم ندمت بعد ذلك . فقيل له : لِمَ ندمت ؟ قال : لأنه بعث الي بكساء كان يلبسه في الشتاء ، وبخف كان يلبسه في الغزو »(٤٥) . وروي انه كان يشتري بكرائه البيض والزبدة والشواء والجوذبان والخبيص . فيطعمه اصحابه وهو صائم . فاذا افطر اكل رديء الطعام وحرم نفسه المطعم الطيب »(٤٦) وكان يعتبر ما ينفق على الاخوان من صميم الدين(٤٧) .

وكان رحيماً بالناس ، ولا سيما الفقراء والضعفاء والمساكين مواسياً لهم . وداعياً الى مساعدتهم . كان يقول « المواساة من اخلاق المؤمنين »(٤٨) . ويقول : « ذهب السخاء والكرم والجود والمواساة . فمن لم يواس الناس بماله وطعامه وشرابه ، فليواسهم ببسط الوجه والخلق الحسن »(٤٩) . حكى احمد بن الفضل العكي قال : « سمعت ابي يقول : مرّ ابراهيم بن ادهم بقيسارية ، وقد تعجل ديناراً من الكرم ، فسمع صوت امرأة تصيح . فقال : ما لهذه ؟ قالوا : تلد . قال : اي شيء يعمل للمرأة ؟ قالوا : يشترى لها طحين وزيت ولحم وعسل . فصرف ديناره واشترى زنبيلاً وملأه طحيناً ، واشترى زيتاً وسمناً وعسلاً ولحماً ، وحمله على رقبته الى الباب ، وقال : خذوا ، فنظر فاذا هم افقر بيت في قيسارية واعبدهم »(٥٠) . ولعل هذه القصة تذكرنا بقصة الخليفة عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، حين حمل على كاهله الطحين

والسمن للعجوز ولصبيتها الصغار الجائعين .وروي انه كان اذا حصد مع حصادين ضعفاء ، سبقهم في أمانة(٥١) واشار اليهم أن يدعوا الحصاد ويجلسوا ليرتاحوا، وحصد هو ما تبقى من اماناتهم(٥٢) .

وكان متواضعاً مهذباً ذا قلب كبير . سئل الأوزاعي : « أيهما احب اليك ابراهيم بن ادهم او سليمان الخواص ؟ قال: ابراهيم احب الي لانه كان يخالط الناس وينبسط اليهم »(٥٣) . « وكان اذا جلس على سفرة بها طعام طيب تخلى عنه لأصحابه ، واكل الخبز والزيتون ، وكان آخر من يرفع يديه عن الطعام تأدباً(٥٤) .ومع انه عزف عن الدنيا وما فيها ، فلم يكن له أن يحمل قلبه على سلوان وطنه ، بل ظل وفياً له نزاعاً اليه . فكان يردد دائماً قوله : « ما قاسيت ، فيما تركت ، شيئاً اشد علي من مفارقة الوطن »(٥٥) .

□ ابراهيم المجاهد البطل :

كان فارساً شجاعاً ومقاتلاً باسلاً . باع نفسه لله ولأمته فلم يبال على أي جنب كان مصرعه . رابط في العواصم والثغور ، وخاض المعارك ضد البيزنطيين متخذاً شعاره قول الله تعالى : « وقاتلوا في سبيل الله ، واعلموا أن الله سميع عليم »(٥٦) وقوله ، « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً ، بل احياء عند ربهم يرزقون »(٥٧) . وشارك في غزوات كثيرة منها غزاة عباس الأنطاكي ، وغزاة محكاف(٥٨) .وما فتىء الجهاد ينازع نفسه ويملأ شغاف قلبه، وهو يعاني سكرات الموت . قال لأصحابه عشية موته ، وكانوا في عرض البحر يجاهدون ويقاتلون البيزنطيين : اوتروا لي قوسي ، فأوتروه ، فقبض عليه ، فمات وهو قابض عليه يريد ان يرمي العدو به(٥٩) . ولا عجب من ابراهيم يقضي في ساحة الجهاد في سبيل الله وامته وهو القائل : « من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل »(٦٠) .

□ ابراهيم المتزهد :

كان صادقاً في زهده . راض نفسه على الصبر ، وجاهدها وغالبها ، فقهرها وكبح جماح شهواتها واهوائها . وليس قهر النفس والسيطرة عليها بالأمر الميسور الا لمن أوتوا قوة ارادة خارقة ؛ قد عبر ابراهيم عن ذلك بقوله: « ما قاسيت ، في الدنيا ، شيئاً اشد علي من نفسي ، مرة علي ، ومرة لي . واما اهوائي فقد استعنت بالله عليها ، واستكفيته سوء مغالبتها فكفاني . والله ما آسى على ما اقبل من الدنيا ولا ما ادبر منها »(٦١) .

واي شيء أدل على قهر النفس والسيطرة على نزعاتها ونزغاتها ، من ان ينصرف عن الأهل والولد ، ويتخلى عن الدنيا وزينتها ، شاب مثل ابراهيم . ينعم بالسراوة والجاه العريض ، ويتقلب في اعطاف الترف ، واحضان الرخاء وخفض العيش رغبة منه واختياراً ، وتفضلا واقتداراً — وشتان بينه وبين بعض مدعي الزهد والورع ممن طمحوا بأبصارهم الى الحياة الغضة الناعمة فكبا بهم الحظ ، وادبرت عنهم الدنيا فلووا عنها كرهاً لا طوعاً وعجزاً ولا رغبة ، وعاشوا عالة على المجتمع .

عاش ابراهيم ، كما أراد أن يعيش ، فقيراً معدماً محروما . كان يرتدي فرواً ليس تحته قميص — وكان يلبس مرقّعة تزن ستين رطلا ؛ وكان يلبس ، في الصيف شقتين بأربعة

دراهم ، يتزر بواحدة ، ويرتدي بأخرى ــ ولم يك يعتمر عمامة ، او ينتعل خفين(٦٢) ــ وكان اذا تجرد للجهاد ، يأبى ان يركب دابة ،وسار الى حلبة القتال ماشيا على قدميه حافيا؛ وربما سار ثلاثين ميلا او اكثر(٦٣) .

اما الطعام فكان يقنع منه بالبلغة وبمايسد الريق ــ وكان يربأ بنفسه ان يأكل الا من كد يمينه وعرق جبينه ــ لذلك ابى « ان يأكل بعلمه او بدينه »(٦٤) . وصد عن قبول الصدقة، واستنكر المسألة ، ومقت التواكل . كان يقول:« المسألة مسألتان : مسألة على ابواب الناس ، ومسألة يقول الرجل فيها الزم المسجد واصوم واعبد الله ، فمن جاءني بشيء قبلته . فهذه شر المسألتين »(٦٥) . وكان يرفض اي عون اومساعدة من اصحابه واخوانه. « رآه الأوزاعي ببيروت ، وعلى عنقه حزمة حطب ، فقال له : يا ابراهيم ايش هذا !! اخوانك يكفونك . فقال له : دعني من هذا يا ابا عمرو ــ فانه بلغني انه من وقف بذلة في طلب الرزق الحلال وجبت له الجنة »(٦٦) . ولم يكن يلجأ اليهم الا في حال واحدة عبر عنها بقوله : « والله ما كانت لي مؤونة قط على اصحابي ، ولا على غيرهم الا في شيء واحد وهو اني ما كنت احسن اكري نفسي في الحصادين فيحتاجون الى ان يكروني ويأخذوا لي الأجرة ، فهذه كانت مؤونتي عليهم »(٦٧) . و « كان اذا سئل كيف انت ؟ قال : بخير ما لم يحمل مؤونتي غيري »(٦٨) . حتى انه جعل العمل والاستغناء عن الناس في مرتبة شعائر الدين فقال : « ان الصائم المصلي الحاج الغازي من اغنى نفسه عن الناس »(٦٩) .

وكان يتورع عن قبول الهدية ، ويأبى ان يأخذ سهما او نفلا مما يصيب المجاهدين في الغزو ، وان يأكل شيئا من متاع الروم(٧٠) ،لا تأثما ، وهذا حلال ، ولكن ابتعاداً عن الشبهات ، ونبذاً للتواكل . وكان دؤوبا على العمل ، شديد الصبر على مكارهه مخلصاً له : كان يحصد الزرع في النهار والليل احيانا ؛ فان لم يجد حصاداً طاف بين الدور فنادى : من يريد يطحن ؟ فكانت المرأة او الشيخ يخرجان اليه بحبهما ، فينصب الرحى بين رجليه فلا ينام حتى يطحن ما يقدم اليه منه ــ واذا لم يجد طحنا اجر نفسه في حفظ البساتين والكروم، او عمل في كسر الحطب او رعي الأنعام(٧١) . واذا ما ضاقت به سبل الرزق الحلال طوى ثلاثاً واكل في الرابع(٧٢) مجتزئاً باليسير من الخرنوب او عروق الشجر او ثمار البلوط؛ وربما استف الرمل او اكل الطين(٧٣) حتى اصبح هزيلا نحيلا « كأنه ليس فيه روح ، ولو نفخته الريح لوقع »(٧٤) .

مجد ابراهيم العمل في سبيل الكسب المشروع والرزق الحلال ، وقد بلغ من تمجيده له ان اعتبره كالعبادة . كان يقول : « اصِبْ مطعمك ولا عليك ان تقوم الليل وتصوم النهار »(٧٥) .

وروى بعض اصحابه انهم قالوا له وهم يعملون معاً في شهر رمضان خارج المدينة : « يا ابا اسحاق لو دخلت بنا المدينة فتصوم العشر الأواخر فيها لعلنا ندرك ليلة القدر ؛ فقال : اقيموا ها هنا واجيدوا العمل ، ولكم في كل ليلة ليلة قدر »(٧٦) .

وهكذا ضرب ابراهيم مثلا رائعاً من امثاله الاجتماعية للمتزهدين وللناس اجمعين ، بالسعي الحثيث والعمل الدائب لكسب معاشهم وبلوغ رزقهم حلالاً طيبا، وبنبذ نقيصة الانطواء

على النفس ، وبدعة الرهينة ، ومذلة التواكل.فاهاب بالفقير المعافى أن يجد ويجتهد في طلب رزقه كيلا يكون عيالاً على غيره وكي يحفظ ماءوجهه . ودعا الغني القادر الا يمد يده الا الى الفقير العاجز عن العمل ليدرأ عنه ذل المسألة ـ وكذلك يستيقظ وجدان المجتمع ويستقر ، وتتوافر للانسان عزته وكرامته .

□ ابراهيم شيخ الصوفية :

لو امعنا النظر فيما سقناه من سيرة ابراهيم وسلوكه ، لوضح لنا انه كان صاحب مبدأ في التصوف يرمي الى تصفية النفس من ادرانها واكدارها ، وتنقية الروح من شوائب الجسد والسمو بها الى مرتبة رفيعة من التامل والتفكير في الله والفناء فيه والخلوص اليه لذاته ، لا رغبة في جنته ولا رهبة من ناره وانما وجداً ومحبة له ، وتطلعاً الى الوصول اليه ، وتوقاً الى لقاء وجهه الكريم ، وقد عبر عن ذلك ايضاً ببعض اقواله . قال كل من ابراهيم بن بشار ومحمد بن بحر: « سمعت ابراهيم بن ادهم يقول : « اللهم انك تعلم ان الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة فما دونها إذا انت آنستني بمذاكرتك ، ورزقتني حبك ، وسهلت علي طاعتك ، وفرغتني للتفكير في عظمتك ، فاعط الجنة لمن شئت »(٧٧) . وقال : « ان احببت ان تكون ولياً فلا ترغب في شيء من الدارين ، وفرغ نفسك لله واقبل عليه يقبل عليك »(٧٨) . وقال ابو زيد الجذامي: قال لي ابراهيم بن ادهم: يا أبا زيد ما ترى غاية العابدين من الله غداً في انفسهم ؟ قال : قلت الذي اظن سكنى الجنة ـ قال ابراهيم: لقد ظننته ظناً، والله اني لا ادري (او لأرى) أكبر الأمر عندهم ان لا يعرض بوجهه الكريم عنهم »(٧٩) .

وفي هدي ما ذكرناه ، نعتبر ابراهيم بن ادهم ظاهرة فذة في مجال التصوف الاسلامي، وإماماً للمتصوفين الروحيين المسلمين الذين مهدوا لظهور الصوفية الاسلامية ومبادئها الروحية والفلسفية .

هذا، ولا بد لنا ، قبل ان نختتم هذا الحديث من ان ننوه بأن بعض المستشرقين والباحثين العرب الذين اهتموا بدراسة الصوفية قد ذهبوا ، فيما ذهبوا اليه ، الى امرين :

اولهما : ان قصة تزهد ابراهيم بن ادهم ليست الا تكراراً لقصة (بوذا) الهندي في التزهد(٨٠) .

وثانيهما : ان ابراهيم قد تأثر في تزهده، بتعاليم البوذية التي كانت لها صوامع مزدهرة في مدينة بلخ ـ وان الصوفية الاسلامية ، بوجه عام ، مدينة بالكثير الى أصول هندية(٨١) .

وكان بودنا ان نناقش هذه الآراء ؛ لكن سعة هذا المقال وحجمه ، لا تسمحان لنا بالخوض في مثل هذا الموضوع .

□ كرامات ابراهيم :

ان ما ورد في بطون الكتب من روايات وحكايات عن كراماته لغزير جداً .. وفي رأينا انه قد شاب معظم هذه الروايات والحكايات غلو كبير يدخلها في نطاق الإعجاز ، مما لم يصح

الا للرسل والأنبياء : واختلط بعضها بروايات مشابهة لهـا نسبت الى غير ابراهيم . ولسنا هنا في حال تتيح لنا أمر معالجة ومناقشة هذا الموضوع ، بيد اننا نقول ، حول الكرامات ، ان كثيراً من ذوي الأخلاق الفاضلة والورع والتقى، او المخلصين في المحبة كالوالدين مثلا ، ممن لم يبلغوا درجـة ابراهيم مـن التجرد والفناء في المحبة ، قـد صفت أذهانهم ونفوسهم فأوتوا حدساً صائباً ورؤية صادقة في كثير من نواحي الحيـاة ، فكيف بابراهيم ، وهو مـن وصفنا وعلمنا، من قهر النفس والتجرد المطلق عن المادة، والسمو بالروح الى الله والخلوص له والفنـاء فيه ؟ فلا شك انه يتجاوز ، بصفائه ونقـائه ، حدود عالم المحدسات الى ما وراءه فيرى كثيراً من حقائق هذا الكون وأسرار الحيـاة .

□ ■ □

الحـواشـي :

١ ـ ابن عسـاكر ١ : ٩٨ و ١٠٠ ، ابن خلكـان ١ : ٣١ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٣٥ .
٢ ـ ابن عساكر ١ : ١٠١ ، العبر ٢٣٨ .
٣ ـ ابن عساكر ١ : ١٠١ .
★ في رواية حلية الاولياء : ابوه هو الذي جعل يطوف به ويدعو .
٤ ـ حلية الأولياء ٧ : ٣٧١ ، ابن عساكر : ١ : ١٠٠ .
٥ ـ ابن عساكر : ١ : ١٠١ .
٦ ـ ابن بطوطة ، ١ : ٤٦ .
٧ ـ للوقوف على مختلف هذه الروايات يمكن الرجوع الـى المصادر التالية : طبقات الصوفية للسلمي : ١٤ ـ ١٥ ، حلية الاولياء : ٧ : ٣٦٨ ـ ٣٦٩ ، ابن عساكر ١ : ١٠١ و ١٠٢ و ١٠٣ ، تهذيب ابن عساكر ٢ : ١٦٨ ـ ١٧٢ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٣٥ و ١٣٦ ، شذرات الذهب ١ : ٢٥٥ ـ ٢٥٦ .
٨ ـ الرسالة القشيرية ٩ ـ ١٠ ، ابن عساكر ١ : ١٠٩ و ١١٠، وشذرات الذهب ١ : ٢٠٥ البداية والنهاية : ١٠ : ١٣٥ و ١٣٦ ـ طبقات الصوفية ١٤ ـ ١٥ ـ سير النبلاء ٧ .
٩ ـ ابن عساكر ١ : ١١٠ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٣٦ ـ حلية الأولياء ٧ : ٣٦٩ .
١٠ـ ابن خلكان : ١ : ٣٢ .
١١ـ ابن عسـاكـر ١ : ١٤٩ ، الاعـلاق الخطـيرة : ٥٩ ، ابن الأثير ٦ : ٥٤ ، آثار البلاد واخبار العباد : ٣٣٢ .
١٢ـ ابن عساكر ١ : ١٤٩ ، شـذرات الـذهب ١ : ٢٥٥ ، الكواكب الدرية ١ : ٧٨ ، العبر : ١ : ٢٣٨ مرآة الجنان ١ : ٢٤٨ ، البداية والنهاية : ١٠ : ١٤٥ .
١٣ـ ابن عساكر : ١ : ١٤٩ .
١٤ـ ابن عساكر ١ : ١٤٩ ، معجم البلدان ٤ : ١٧٨ .
١٥ـ الرسالة القشيرية : ١٣ ، وفيات الاعيـان ١ : ٣٢ ، شذرات الذهب ١ : ٢٥٦ الكواكب الدرية ١ : ٧٨ .
١٦ـ شذرات الذهب ١ : ٢٥٦ ، حلية الاولياء ٨ : ٩ .
١٧ـ ابن عساكر : ١ : ١٤٩ ـ ١٥٠ .
١٨ـ هو محمد بن كناسة ـ وابن كناسة أبوه هو عبد بن عبا[...] الأعلى ـ ويكن ابا يحيى شاعر مجيد من شعراء الدو[...] العباسية ، ولد بالكوفة ونشا فيها ، وقد نقل عنه بعض [...] الحديث ـ وكان رجلاء صالحا فاضلا ، لا يتصدى في شعر[...] لمدح ولا لهجاء . توفي سنة ٢٠٧ هـ (٨٢٢ م) .
★★ تزمزم الجمل هدر . وربما كان الأصل ترمرم ، وفي التا[...] ما ترمرم فلان بحرف اي ما نطق .
١٩ـ الأغاني : ١٢ : ١١٥ .
٢٠ـ يرجع الى البحث الخاص بجامع ابراهيم في هذا الكتاب
٢١ـ صبح الأعشى : ١٢ : ٤٨٢ .
٢٢ـ ابن بطوطة : ١ : ٤٧ .
٢٣ـ كتب لي هذا الأستاذ عبد السلام الزين فاجاب متفضلا انه ليس في صور قبر او جامع له ، وان اهالي صور [...] يسمعوا بهذا ممن سبقهم ، وانما قرؤوه في الكتـب كـ[...] قراء غيرهم من الناس .
٢٤ـ الأعلاق الخطيرة : ج ١ قسم ١ ص ٥٩ .
٢٥ـ تقويم البلدان : ٢٥٥ .
٢٦ـ ابن بطوطة : ١ : ٤٦ .
٢٧ـ زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك : ٤٨ .

٢٨- ابن عساكر : ١ : ١٠٥ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٣٧ ، سير النبلاء ٧ .

٢٩- ابن عساكر : ١ : ٩٩ .

٣٠- ابن عساكر : ١ : ١٢٣ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٣٩ ، حلية الأولياء ٨ : ٢٨ .

٣١- ابن عساكر : ١ : ١٠٥ ، الكواكب الدرية ١ : ٧٨ العبر ١ : ٢٣٨ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٤٥ .

٣٢- الكواكب الدرية : ١ : ٧٨ ، ابن عساكر وتهذيب ابن عساكر ٢ : ١٦٧ - ١٦٨ .

٣٣- ابن عساكر : ١ : ١٠٧ ، والبداية والنهاية ١٠ : ١٣٧ .

٣٤- حلية الأولياء ٨ : ٣٣ .

٣٥- ابن عساكر : ١ : ١٢٥ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٣٩ .

٣٦- الأغاني : ١٢ : ١١٥ .

٣٧- طبقات الشعراني : ٥٩ .

٣٨- ابن عساكر ١ : ١٢٧ ، الكواكب الدرية ٧٦ ، حلية الأولياء ٨ : ٣١ .

٣٩- ابن عساكر : ١ : ١٠٧ .

٤٠- حلية الأولياء : ٧ : ٣٩٠ .

٤١- حلية الأولياء : ٧ : ٣٧٣ ، ابن عساكر ١ : ١٢٦ .

٤٢- ابن عساكر : ١ : ١٢٣ ، حلية الأولياء ٧ : ٣٧٣ .

٤٣- حلية الأولياء : ٧ : ٣٧٠ ، ابن عساكر ١ : ١٤٤ - ١٤٥ ، الرسالة القشيرية ١٠ .

٤٤- حلية الأولياء : ٧ : ٣٧٠ ، الرسالة القشيرية ١٠ ، ابن عساكر ١ : ١٤٤ .

٤٥- ابن عساكر : ١ : ١١٨ .

٤٦- ابن عساكر : ١ : ١١٩ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٣٨ .

٤٧- ابن عساكر : ١ : ١٢١ .

٤٨- حلية الأولياء : ٧ : ٣٩٠ ، ابن عساكر ١ : ١٢٠ .

٤٩- حلية الأولياء : ٧ : ٣٨٩ ، الكواكب الدرية ١ : ١٧٥ .

٥٠- حلية الأولياء: ٧ : ٣٨٢ ، ابن عساكر : ١ : ١٢١ .

٥١- الأمان : هو ، في عرف الحصادين والمزارعين ، حصة كل حصاد من الأرض التي يشاركه غيره في حصادها بعد قسمتها بالتساوي بينهم - ولا تزال هذه التسمية مستعملة اليوم في الساحل .

٥٢- حلية الأولياء : ٧ : ٣٧٨ .

٥٣- حلية الأولياء : ٨ : ١٠ .

٥٤- ابن عساكر ١ : ١٠٥ ، الكواكب الدرية ١ : ٧٦ .

٥٥- حلية الأولياء : ٧ : ٣٨٠ .

٥٦- سورة البقرة الآية ٢٤٤ .

٥٧- سورة آل عمران الآية ١٦٩ .

٥٨- حلية الأولياء ٧ : ٣٨٨ .

٥٩- ابن عساكر ١ : ١٤٩ ، ابن خلكان ١ : ٣٢ ، البداية والنهاية ١٠ : ١٤٤ - ١٤٥ .

٦٠- ابن عساكر : ١٣٩ ، و ١٤٤ - طبقات الصوفية ٢١ .

٦١- حلية الأولياء : ٧ : ٣٨٠ .

٦٢- ابن عساكر ١ : ١٢٠ .

٦٣- حلية الأولياء : ٧ : ٣٨٧ ، ابن عساكر ١ : ١٠٥ .

٦٤- ابن عساكر ١ : ١٠٦ .

٦٥- حلية الأولياء : ٨ : ١٤ .

٦٦- ابن عساكر ١ : ١٢٥ - ١٢٦ .

٦٧- حلية الأولياء : ٧ : ٣٨١ .

٦٨- ابن عساكر : ١ : ١٤٤ .

٦٩- حلية الأولياء ٨ :١٣ .

٧٠- حلية الأولياء : ٧ : ٨٨ ٣ ، ابن عساكر ١ : ١١٥ .

٧١- حلية الأولياء : ٣٧ ٣٧ ، ابن عساكر ١ : ١٢٥ و ١٢٦ .

٧٢- الكواكب الدرية : ١ : ٧٤ .

٧٣- حلية الأولياء : ٧ : ٣٧٤ و ٣٨١ ، الطبقات الكبرى : ٥٩ ، ابن عساكر ١ : ١١٤ و ١١٥ .

٧٤- حلية الأولياء : ٨ : ١١ .

٧٥- حلية الأولياء : ٨ : ٣١ ، ابن عساكر ١ : ١٠٠ ، الكواكب الدرية ٧٧٠١ .

٧٦- حلية الأولياء : ٧ : ٣٧٨ .

٧٧- حلية الأولياء : ٨ : ٣٤ و ٣٥ .

٧٨- الكواكب الدرية : ١ : ٧٧ .

٧٩- حلية الأولياء : ٨ : ٣٤ .

٨٠- العقيدة والشريعة في الاسلام : ١٤٣ ، والصوفية في الاسلام ٢٢ .

٨١- الصوفية في الاسلام ٢٢ ، ذكرى ابي العلاء ٩٢ .

المجلس ٢٣٨

في فضل أبي إسحاق سعد بن أبي وقّاص

تحقيق: سكينة الشهابي

١ ـ ذكر ياقوت الحموي أن الحافظ بن عساكر أملى أربعمائة مجلس وثمانية مجالس في فن واحد(١) ·

ومن فضل الله أن عدداً من هذه المجالس حفظته لنا قاعة المخطوطات في المكتبة الظاهرية بدمشق · وثائق تراثية هامة تجمع صفة القدم ، وجودة الخط · وصحة السماع · وكل مجلس من هذه المجالس يتناول فكرة واحدة ، قد تخص جماعة ، أو فرداً ، أو شهراً ، أو يوماً ، فهناك ، مجلس في فضل شهر رمضان(٢) ومجلس في فضل يوم عرفة(٣) · ومجلس في ذم من لا يعمل بعلمه ، ومجلس في ذم قرناء السوء(٤) ، ومجلس في فضل عبد الله بن مسعود(٥) وهكذا ·

والمجلس الذي أقدمه للقراء هو المجلس (٢٣٨) ، وهو من أهم هذه المجالس لأنه يتحدث عن صحابي من خيرة الصحابة هو « سعد بن أبي وقاص » ·

٢ ـ لن أعرف بالحافظ الكبير صاحب تاريخ دمشق ، والذي أملى هذه المجالس في مسجد بني أمية الكبير مستنداً الى سارية من سواري هذا المسجد وحوله مسامعوه بأيديهم

١ ـ انظر معجم الأدباء ١٣/٨١

٢ ـ هو المجلس ٤٠٥ مخطوط في الظاهرية مجموع ٨١ ·

٣ ـ مخطوط في الظاهرية عام ٤٤٩٦ (١ـ٦) ·

٤ ـ نشره والدي قبله الأستاذ مطيع الحافظ دار الفكر ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م ·

٥ ـ حققته سكينة الشهابي وهو قيد النشر ·

الكراريس والأقلام . فقد كتب الكثير عن علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي، ابن عساكر(٦) .

أما الرجل الذي تحدث ابن عساكر عن فضائله فسأقتطف تعريفاً به من تاريخ دمشق وبعض الكتب الهامة التي تحدثت عنه :

٣ ـ سعد بن أبي وقاص ـ واسم أبي وقاص مالك ـ بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي، أبو اسحاق القرشي الزهري المكي، أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد السابقين الأولين، وأحد من شهد بدراً والحديبية، وأول من رمى بسهم في سبيل الله . كان رأس مَن فتح العراق، وواحداً من الستة أهل الشورى . قال فيه عمر رضي الله عنه : « ان أصابته الامرة فذاك والا فليستعن به » . ولي الكوفة لعمر . وهو الذي كوفها . باهى به رسول الله ﷺ فقال : « هذا خالي فليرني امرء خاله » ودعا له فقال : « اللهم سدد رميته، وأجب دعوته » . فكان مجاب الدعوة، وأخباره في ذلك كثيرة مشهورة .

ولم يكن سعد كثير صلاة ولا صيام، ولكن ما شئت من أخلاق المؤمن القوي الذي يذكر ربه في قلبه، ويطفح ذكره على لسانه، فلا يشتم أحداً، ولا يؤذي أحداً، ولا يحمل غلاً على أحد . بصدق النية، وبصحة العزيمة في الدفاع عن الاسلام والمسلمين استحق سعد رضي الله عنه بشارة رسول الله ﷺ له بالجنة، ولم يكن رسول الله ينطق عن الهوى، فقد عرف التاريخ موقفاً لسعد لا يجارى أيام محنة المسلمين، وفتنتهم الكبرى زمن عثمان، لم يتبع نفسه هواها، وهو يعلم أنه أحق من بقي بالخلافة . جاءه ابن أخيه هاشم ابن عقبة، فقال : ها هنا مائة سيف يرونك أحق بهذا الأمر . فقال : أريد منها سيفاً واحداً اذا ضربت به المؤمن لم يصنع شيئاً، واذا ضربت به الكافر قطع » . وقال : ألا لعن الله من لعن علياً، ألا لعن الله من لعن عثمان، انهما الفئتان اللتان قال الله فيهما «حتى تفيء الى أمر الله » . وحين عاد عمار بن ياسر من مصر في محنة عثمان كان سعد شاكياً، فاستدعاه وقال له فيما قال : « ويحك يا أبا اليقظان ان كنت فينا لمن أهل الخير، فما الذي بلغني من سعيك في فساد بين المسلمين، والتأليب على أمير المؤمنين ؟ أمعك عقلك، أم لا ؟! » . وقال له : « ويحك، حين كبر سنك، ورق عظمك، ونفد عمرك، فلم يبق منك الا ظمء كظمء الحمار خلعت ربقة الاسلام من عنقك، وخرجت من الدين عرياناً كما ولدتك أمك ؟! » .

وهكذا نرى أن سعداً لم يكن طرفاً في خصومة، ولم يفضل في اصلاح البين فئة على فئة . لزم بيته لا رغبة في السلامة، وهو أول من يضحي بنفسه في سبيل الله حين تقتضي مصلحة الأمة ذلك، ولكنه كان ينظر الى الطرفين المتنازعين ونفسه تكاد تتمزق من الألم، يريد أن يوحد الشمل، ويجمع الكلمة، ويدفع الشبهات، ويبعد الأمة عن مهاوي الضلالة، ويجنبها الهلكة .

---

٦ ـ يراجع في ذلك ابن عساكر في ذكرى مرور تسعمائة سنة على ولادته ٤٩٩ ـ ١٩٧٩، ومقدمة المجلدة الأخيرة من التاريخ تحقيق كاتبة هذه الأسطر .

ولعل خير ما يلخص لنا صور سعد وموقفه من الأمة قول عمر رضي الله عنه حين سئل عنه : « تركته في ولا يته أكرم الناس مقدرة ،وأقلهم قسوة ، هو لهم كالأم البرة ، يجمع لهم كما تجمع الذرة ، أشد الناس عند البأس،وأحب قريش الى الناس » ٠

ومن جمع في نفسه مثل هذه الصفات ،وأعطى الأمة مثل هذا العطاء جدير أن تملى فضائله في مجلس ليرى فيها الناس جميعاً صورة المؤمن القوي الذي عرف حدود الله حق معرفتها(٧) ٠

٤ ـ يبدو لنا هذا المجلس على جانب كبير من الأهمية حين نقرأ سماعه على المصنف سنة ٥٤٤ ٠ وهذا يعني أن الحافظ ابن عساكر أملى مجلسه قبل أن يتم تأليف التاريخ ويتصدر لتسميعه في مجالس عامة ٠

وشيء آخر يزيد في اهمية هذا المجلس وهو ان القاسم ابن الحافظ الكبير سمعه على والده مع عدد من علماء ذلك العصر منهم : هبةالله بن محفوظ بن صصري وولده أبو المواهب، وهؤلاء الثلاثة سيكون لهم شان كبير في سماع التاريخ على الحافظ وتسميعه بعد وفاته ٠

وسبب ثالث يجعلنا نعتبر مجلس ابن عساكر هذا قطعة أثرية نفيسة هو أنه سمع على القاسم سنة ٥٧٣ ، وكتبه بخطه حين سمعه على والده سنة ٥٤٤ ٠

واذا تذكرنا أن الحافظ ترجم سعداً ترجمة مستفيضة في التاريخ ، وعدنا الى تلك الترجمة نقلب صفحاتها فاننا سنجد ما جمعه ابن عساكر في هذا المجلس مبثوثاً متفرقاً في جوانب تلك الترجمة ٠ وما دامت هذه الفضائل قد جمعت وأمليت قبل أن يتم تأليف التاريخ وقبل أن يملى في مجالس عامة فيمكننا أن نقول : ان هذا المجلس لبنة صغيرة من تلك اللبنات الكثيرة التي ضم الحافظ بعضها الى بعض ليؤلف منها تاريخه الكبير ٠

يضم هذا المجلس (٩) فضائل ، هي خلاصة ما ذكرته المصادر في سيرة هذا الصحابي الجليل ، انها ليست كثيرة من حيث العدد ،ولكنها كبيرة من حيث المعنى ، قصد فيها الحافظ الى التركيز والايجاز ، فقد اختار من الطرق الكثيرة التي تصله بالخبر طريقاً واحداً ، كذلك فانه اختار من هذه الفضائل أكثرها دلالة على شخصية سعد التي حفظها له التاريخ، ولهذا فان المجلس الذي أقدمه للقراء يشغل الأوراق (١١٤ ـ ١١٧) في المجموع ١٠٣ أوراقه من القطع الصغير ، مسطرة الورقة (٢١) سطراً ، وينتهي بالسماعات مسلسلة حسب تاريخها ٠

---

٧ ـ يراجع تفصيل ما اوجزته في تاريخ دمشق (مصورة دارالكتب ١١/٦٠ ـ ١١٩ ، وكولومبيا ١٥٣ ق ٩٦ ، وسير اعلام النبلاء ١/٩٢ ، والاصابة ٢/٣٣ ، وتراجع اخبار سعد(ض) وفضائله في : طبقات ابن سعد ٣/١٣٧ ونسب قريش ٩٤، وطبقات خليفة ١٥ ، ١٢٦ ، وتاريخ خليفة ٢٣ ٢، والتاريخ الكبير ٤/٤٣ ، والتاريخ الصغير ١/٩٩ ، وحلية الاولياء ١/٩٢، والاستيعاب ٢/٦٠٦، وتاريخ بغداد ١/١٤٤ واسدالغابة ٢/٣٦٦ ، وتاريخ الاسلام ٢/٢٨١، والعبر ١/٦٠،والعقد الثمين ٤/٥٣٧ وتهذيب التهذيب ٣/٤٨٣ ، والنجوم الزاهرة ١/١٤٧ ، وتاريخ الخلفاء ٢٥٠ ، وشذرات الذهب ١/٦١

٥ ـ لقد كان مجلس الاملاء في عصر ابن عساكر بمثابة الدرس في عصرنا الحاضر ، يكشف فيه المدرس مايريد أن يلقيه على مسامع تلامذته ، واذا كان المدرس الماهر هو الذي يوشح درسه بالملح والطرف ليدفع بها الملل عن نفوس تلامذته ، فان ابن عساكر ، كان يختم مجلس الاملاء بأبيات من الشعر تجدد عند سامعيه الرغبة في مجلس قادم في أسبوع قادم ، ولكن الأبيات التي ختم بها مجلسه هذا لم تكن قوية اللفظ عميقة المعنى ولم يكن فيها من المقومات الفنية ما يجعلها جديرة بمدح مثل هذا الصحابي الكبير .

والخلاصة التي نصل اليها هي أن المجالس الكثيرة التي أملاها ابن عساكر انتقى موضوعاتها من التاريخ وان ما جمعه في هذا المجلس سواء أكان حديثا عن الرسول ﷺ ، أم مما أثر عن السلف الصالح نجده مبثوثا متفرقا في تاريخ دمشق بشكل عام ، وفي ترجمة سعد بشكل خاص . ومن الطرق ذاتها التي تلقى بوأسطتها اخباره في هذا المجلس ؛ غير الأبيات .

ولئن كانت الترجمة في التاريخ تتناول جوانب متعددة من حياة المترجم تلخص حياته ، وتختصر سيرته في محيطه وبيئته ، فان مجلس الاملاء كان يتناول فكرة واحدة يقلب الحافظ جوانبها لتكون شاملة أكثر ما يكون الشمول واضحة أحسن ما يكون الوضوح .

ولو حاولنا سبر أعماق هذه المجالس التي وصلت الينا لوجدناها بمجملها تبرز الفضائل ، وترغب بالتمسك بها ، وتنفر من الرذائل وتحث على الابتعاد عنها .

وبكلمة مختصرة فان مجالس الاملاء كانت دروسا في الوعظ والارشاد ، وغاية ممليها الاصلاح الاجتماعي ، وتثبيت اسس المجتمع السليم الذي يقوم على مكارم الأخلاق .

سكينة الشهابي

□ ■ □

بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن ويسر برحمتك

أخبرنا(١) المشايخ أبو سعد اسماعيل بن أحمد بن عبد الملك ، وأبو عبدالله الحسين ابن أحمد بن علي ، وأبو القاسم زاهر بن طاهر قالوا : أنا أبوبكر أحمد بن منصور البزاز.

ح وأخبرنا(٢) الشيخ أبو عبد الله الحسين بن عبد الملك الخلال ، أنا أبو عثمان سعيد بن أحمد العيار

قالا : أنا أبو الفضل عبيد الله بن محمد بن عبد الله ، أنا أبو العباس محمد بن اسحاق ابن ابراهيم الثقفي السراج ، نا قتيبة بن سعيد ، نا الليث بن سعد ، عن يحيى وهو ابن سعيد ، عن عبد الله بن عامر بن ربيعة

[١] أن عائشة رضي الله عنها قالت :سهر رسول الله ﷺ ، مَقدمه المدينة ليلة ، فقال : «ليت رجلا صالحاً من أصحابي يحرسني الليلة قالت:فبينا نحن كذلك اذ سمعنا خشخشة سلاح ، فقال : من هذا ؟ » فقال : سعد بن أبي وقاص ، رضي الله عنه ، فقال له رسول الله ﷺ : ما جاء بك ؟ » فقال سعد :وقع في نفسي خوف على رسول الله ﷺ ، فجئت أحرسه . فدعا له رسول الله ﷺ ثم نام.

رواه مسلم والترمذي والنسائي عن قتيبة .

أخبرنا(٣) الشيخ أبو سهل محمد بن ابراهيم المزكي ، أنا ابراهيم بن منصور سبط بحرويه ، أنا محمد بن ابراهيم ابن المقرىء ، أنا أحمد بن علي بن المثنى ، نا أبو خيثمة ، نا الحسن بن موسى ، نا زهير ، نا سماك بن حرب ، حدثني مصعب بن سعد ، عن أبيه رضي الله عنه

[٢] أنه نزلت فيه آيات من القرآن ،قال : حلفت أم سعد أن لا تكلمه أبداً حتى يكفر بدينه ، ولا تأكل ، ولا تشرب . قالت(٤) : زعمت أن الله أوصاك بوالديك ، وأنا أمك ، وأنا أولى بهذا . قال : مكثت ثلاثاً حتى غشي عليها من الجهد . فقام بُني لها يقال له عُمارة فسقاها . قال : فجعلت تدعو على سعد ، فأنزل الله عز وجل هذه الآية في القرآن : « ووصَّينا الانسانَ بوالديه حُسناً »(٥) « وان جاهداك على أن تُشرك بي ما » وفيها(٦) ـ وصاحبهما في الدنيا معروفا »(٧) قال : وأصاب رسول الله ﷺ غنيمةً عظيمة ، فاذا فيها سيف ، فأخذته فأتيت به الرسول ﷺ فقلت : نفّلني هذا السيف ، فأنا ممن قد علمت . فقال : « رده من حيث أخذته » . قال: فرجعت به ، ثم رجعت بعد ذلك فراجعته ، فقال « رده من حيث أخذته » . فأنزل الله عز وجل : « يسألونَكَ عن الأنفال(٨) .. » . ومرضت فأرسلت الى رسول الله ﷺ ، فأتاني ،فقلت : دعني أقسِم مالي حيث شئت . فأبى . قلت : فالنصف . فأبى ، قلت : فالثلث ،فسكت . فكان بعد الثلث جائزاً . وأتيت على نفر من الأنصار والمهاجرين ، فقالوا : تعال نطعمك ونسقيك خمراً ـ وذلك قبل أن تحرم

الخمر ـ فأتيتهم في حُش ـ والحُش البستان ـ فاذا رأس من جزور مشوي عندهم ، وزق من خمر • قال : فأكلت ، وشربت معهم • قال : فذكرت الأنصار والمهاجرين فقلت : المهاجرون خير من الأنصار • قال : فأخذ الرجل لَحي الرأس فضربني به ، فجرح بأنفي • فأتيت رسول الله ﷺ ، فأخبرته ، فأنزل الله ، عز وجل فيَّ ـ يعني نفسه ـ شأن الخمر : « انما الخمرُ والمَيسِرُ ، والأنصابُ ، والأزلامُ رِجس" من عمل الشيطان (٩) » الآية •

رواه مسلم عن أبي خَيثمة •

أخبرنا (١٠) الشيخ أبو المظفر عبد المنعم بن عبد الكريم بن هوازن القشيري ، أنا أبي ح وأخبرنا المشايخ أبو بكر عبيد الله بن جامع بن الحسن بن علي الفارسي وأبو شعيب (١١) سعيد بن الحسين بن اسماعيل الريوندي الجوهري ، وأبو الحسن كمشتكين بن عبد الله الرومي الرشيدي الخصي بنيسابور ، قالوا : أنا أبو القاسم الفضل بن عبد الله بن المحب

قالا : أنا أحمد بن محمد الخفاف الزاهد ، أنا محمد بن اسحاق الثقفي ، نا محمد بن الصباح ، أخبرنا جرير ـ قال الثقفي : وثنا زياد بن أيوب ، نا جرير

عن عبد الملك ـ يعني ابن عمير ـ عن جابر بن سمرة ، قال :

[٣] شكا أهل الكوفة سعداً الى عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، فقالوا : لا يُحسن أن يصلي • فذكر عمر ذلك له ، فقال : أما صلاة رسول الله ﷺ فقد كنت أصلي بهم • قد كنت أركد في الأوليين ، وأحذف في الأخريين • فقال : ذاك الظن بك أبا اسحاق • قال : فبعث به من سأل عنه • قال : فطيف به في مساجد الكوفة ، فلم يقل الا خير ، حتى انتهى الى مسجد بني عبس ، فقال رجل منهم يقال له أبو سعدة : اللهم انه كان لا ينفر في السرية ، ولا [٣] يقسم بالسوية ، ولا يعدل في الرعية • فغضب سعد ، فقال : اللهم ان كان كاذباً فأطل عمره ، وأشد فقره ، واعرض عليه الفتن •

قال عبد الملك : فرأيته شيخاً كبيراً ما يجد شيئاً ، يسأل : كيف أنت أبا سعدة فيقول : شيخ كبير مفتون • أصابته دعوة سعد •

متفق على صحته • رواه مسلم عن قتيبة ، واسحاق عن جرير •

أخبرنا (١٢) الشيخ أبو الفتح يوسف بن عبد الواحد بن محمد الباقلاني ، أنا شجاع بن علي بن شجاع ، أنا محمد بن اسحاق الحافظ ، أنا أحمد بن محمد بن ابراهيم نا محمد بن اسماعيل ، نا ابراهيم بن محمد بن يحيى الشجري ، نا أبي ، عن موسى ـ عن اسماعيل بن أبي خالد ، عن قيس بن أبي حازم ، عن سعد رضي الله عنه •

[٤] أن النبي ﷺ ، قال : « اللهم سدد رميته ، وأجب دعوته » •

أخبرنا (١٣) الشيخ أبو عبد الله الحسين بن عبد الملك الأديب ، أنا أبو طاهر أحمد بن محمود الثقفي ، أنا أبو بكر محمد بن ابراهيم العاصمي ، أنا محمد بن الحسن بن قتيبة ، نا حرملة بن يحيى ، نا ابن وهب ، أخبرني حيوة ، أخبرني عقيل ، عن ابن شهاب ، حدثني من لا أتهم ـ عن أنس رضي الله عنه قال :

[٥] بينا نحن جلوس عند رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ : « يطلع عليكم الآن رجل من أهل الجنة » ، فطلع سعد بن أبي وقاص ،حتى اذا كان الغد قال رسول الله ﷺ مثل ذلك ، قال : فطلع سعد بن أبي وقاص على مرتبته الأولى ، حتى اذا كان الغد قال رسول الله ﷺ مثل ذلك ، فطلع سعد بن أبي وقاص على مرتبته ، فلما قام رسول الله ﷺ ثار عبد الله ابن عمرو بن العاص رضي الله عنهما ، فقال :اني غاضبت أبي ، فأقسمت ألا أدخل عليه ثلاث ليال ، فان رأيت أن تؤويني اليك حتى تحل يميني فعلت ·

قال أنس : فزعم عبد الله بن عمرو أنه بات معه ليلة حتى كان مع الفجر ، فلم يقم من تلك الليلة شيئاً ، غير أنه اذا انقلب على فراشه ذكر الله وكبّره حتى يقوم مع الفجر ، فاذا صلى المكتوبة أسبغ الوضوء وأتمه ثم يصبح مفطراً ·

قال عبد الله بن عمرو : فرمقته [٤] ثلاث ليال وأيامهن لا يزيد على ذلك غير أني لا أسمعه يقول الا خيراً · فلما مضت الليالي الثلاث وكدت أحتقر عمله ، فقلت ، انه لم يكن بيني وبين أبي غضب ، ولا هجرة ، ولكني سمعت رسول الله ﷺ ، قال ذلك فيك ثلاث مرات في ثلاثة مجالس : « يطلع عليكم رجل من أهل الجنة » · فاطلعت أولئك المرات الثلاث ، فأردت أن آوي اليك حتى أنظر ما عملك فاقتدي بك ، فلم أرك تعمل كثير عمل ، فما الذي بلغ بك ما قال رسول الله ﷺ ؟ فقال: ما هو الا الذي قد رأيت · قال : فلما رأيت ذلك انصرفت عنه ، فدعاني حين وليت ،فقال : ما هو الا ما رأيت ، غير أني لا أجد في نفسي سوءاً لأحد من المسلمين ، ولا أقوله · قال : هذه التي بلغت بك، وهي التي لا نطيق ·

أخبرنا(١٤) الشيخ أبو القاسم هبة الله بن محمد بن الحصين ، أنا الحسن بن علي التميمي ·

ح وأخبرنا الشيخ أبو علي الحسن بن المظفر بن السّبط ، أنا الحسن بن علي الجوهري ·

قالا : أنا أحمد بن جعفر بن حمدان ، نا عبد الله بن أحمد ، حدثني أبي ، نا أبو بكر الحنفي عبد الكبير بن عبد المجيد ، نا بكير بن مسمار ، عن عامر بن سعد ·

[٦] أن أخاه عمراً انطلق الى سعد في غنم له خارجاً من المدينة ، فلما رآه سعد قال : أعوذ بالله من شر هذا الراكب · فلما أتاه قال: يا أبه ، أرضيت أن تكون أعرابياً في غنمك ، والناس يتنازعون في الملك بالمدينة ؟! فضرب سعد صدر عمرو وقال : اسكت ، اني سمعت رسول الله ﷺ يقول : «ان الله يحب العبد التقي الغني الخفي » ·

رواه مسلم عن اسحاق ، وغيره عن أبي بكر الحنفي ·

أخبرنا(١٥) الشيخ أبو الحسن علي بن أحمد بن قبيس ، أنا أبو نصر الحسين بن محمد بن طلاب الخطيب ، أنا أبو بكر محمد بن أحمد بن عثمان ابن أبي الحديد، أنا محمد ابن جعفر الخرائطي ، نا محمد بن غالب بن حرب ، تمتام ، نا عبد الله بن عمرو أبو معمر، نا عبد الوارث ، نا محمد بن جحادة ، حدثني نعيم بن أبي هند ، عن أبي حازم ، عن حسين ابن خارجة ، قال :

[٧] لما كانت الفتنة الأولى أشكلت علي، فدعوت الله أن يريني طريقاً منالحق أتمسك به • قال : فأريت الدنيا والأخرة [٥] وبينهماحائط ليس جد طويل ، واذا حير ، فقلت : لو تشبثت من هذا الحائط لعلي أهبطالى قتلى أشجع فيخبروني ، فهبطت الى أرض ذات شجر ، فاذا أنا بنفر جلوس ، فقلت :أنتم الشهداء ؟ قالوا : نحن الملائكة فقلت : فأين الشهداء ؟ قالوا : تقدم أمامك الىالدرجات العلى ؛ فتقدمت أمامي فاذا أنا بروضة الله ، عز وجل ، أعلم ما بها منالحسن ، فدنوت ، فاذا أنا بمحمد ، وابراهيم صلى الله عليهما وسلم واذامحمد يقول لابراهيم صلى الله عليهما : « استغفر لأمتي » ، فقال ابراهيم : انكما تدري ما أحدثوا بعدك ، انهم أراقوا دماءهم ، وقتلوا امامهم ؛ الا فعلوا كما فعلخليلي سعد • قال : قلت : قد رأيت ، لألقين سعداً ، ولأنظرن في أي الفريقين هو فاكونمعه • قال : فغدوت الى سعد ، فلقيته ، فقصصت عليه • فوالله ما أكبره فرحاً ، وقال :خاب من لم يكن له ابراهيم خليلا ، فقلت : مع أي الفريقين أنت ؟ فقال : ما أنا مع واحدمنهما • قلت : فما تأمرني ؟ قال : لك غنم ؟ قلت : لا ، قال : فاشتر غنماً فكن فيها حتىتنجلي هذه الفتنة •

أخبرنا(١٦) الشيخ أبو بكر محمد بنعبد الباقي ، أنا الحسن بن علي الجوهري ، أنا محمد بن العباس الخزاز ، أنا أحمد بنمعروف الخشاب ، نا الحسين بن الفهم ، نا محمد بن سعد ، أنا اسماعيل بن ابراهيم الأسدي ، عن أيوب ، عن محمد ، قال :

[٨] نبئت أن سعداً كان يقول : ما أزعم أني بقميصي هذا أحق مني بالخلافة ، قد جاهدت اذ أنا أعرف الجهاد ، ولا أبخع نفسي ان كان رجلا(١٧) خيراً مني ، لا أقاتل حتى تأتوني بسيف له عينان ، ولسان ، وشفتان ، فيقول : هذا مؤمن ، وهذا كافر •

وأخبرنا(١٨) الشيخ أبو بكر قال :قرىء على ابراهيم بن عمر البرمكي وأنا حاضر ، أنا عبد الله من ابراهيم بن أيوب بنماسي ، نا أبو مسلم الكجي ، نا محمد بن عبد الله الأنصاري ، نا ابن عون ، قال : أنبأني محمد بن محمد بن الأسود ، عن عامر ابن سعد ، قال :

[٩] بينما سعد يمشي اذ مر برجل ، وهو يشتم علياً ، وطلحة ، والزبير ، رضي الله عنهم ، قال : فقال له سعد : انك لتشتم قوماً قد سبق لهم من الله ما سبق ، والله لتكفن عن سبهم(١٩) أو لأدعون الله عليك • قال : يخوفني : كانه نبي ! [٦] فقالسعد : اللهم ان كان هذا يسب أقواماً قد سبق لهم منك ما سبقفاجعله اليوم نكالا• قال : فجاءت بُختية(٢٠)، وأفرج الناس لها ، فتخبطته • قال : فرايتالناس يتبعون سعداً ، يقول : استجاب الله عز وجل ، لك أبا اسحاق •

أحبّ سعد بن أبي وقاص ... حبا شديداً ليس ذا انتقاص
وارتجي بحبه خلاصي ... من هول يوم العرض والقصاص
لأنه في الدين ذو اخلاص ... جاهد كل جاحد خراص
من الأداني ومن الأقاصي ... لمّا راى المجوس في اعتياص

أنـاخ بالبلـدان والصيـاصي حتـى اغتـدت مقفرة العراص
واورث المطيـع أرض العـاصي وقطــع الأعنـاق والنـواصي
ولـم يكن للفرس من منـاص من باس ذاك الأسـد القنـاص

١ ـ سمع هذا المجلس من لفظ مملیه الشيخ الامام الحافظ الثقة العالم جمال السنة أبي القاسم علي بن الحسن بن هبـة الله الشافعي أيده الله . وقرأه عليـه ولده أبو محمـد القاسم ، والمشايخ أبو عبد الله محمد بن داودالحنفي والعالم أبو يحيى علي بن عبد القادر الفاسي ، وأبو الحسين أحمد ، وأبو المعالي محمد ابنا وهب بن سلمان البلخي في آخرين. وكاتب السماع هبة الله بن محفوظ بن الحسن بن محمد بن صصرى التغلبي الشافعي ، وولده أبو المواهب نصر الله بن هبة الله .

الرابع من شعبان سنة أربع وأربعين وخمسمائة بالمسجد الجامع بدمشق عمـره الله تعالى . وصح وثبت .

٢ ـ سمع جميع هذا المجلس على الشيخ الامام العالم الثقة الحافظ ناصر الدين شمس الحفاظ ، ناصر السنة محدث الشام أبي محمد القاسم ابن الامام الحافظ أبي القاسم علي ابن الحسن بن هبة الله الشافعي رضي الله عنه بقراءة الشيخ أبي جعفر أحمد بن علي بن أبي بكر القرطبي ولــداه محمد واسماعيــل وفتاه فرج الحبشي ، والقاضي أبو القاسم الحسين بن هبة الله بن محفوظ بن صصرى ،وأبو منصور أحمد بن محمد بن صصـرى ، وعبد الرحمن بن أبي منصور بن نسيم ، وهبة الله بن أحمد بن محمد بن عساكر وابن عمـه مسعود بن عبد الرحمن ، وعلي بن عمر بن عثمان ، وعلي بـن ... وابنـه أحمـد ، وأبو طالب بن علي بن أبي الفرج الكتاني ،وعبد العزيز بن غسيان [١٠] بن سليمان ، وأبو علي حســن بن علي بن عبـد الوارث ،وأحمد بن عبد الرحمـن بن أبي القاسـم ، وأبو موســى عيسى بن موســى الرنـدي .وعلي بن تميـم بن عبد السـلام المالقـي ، وعبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن المؤدب،وابراهيم بن سليمان بن ابراهيم الصنهاجي ويوسف بن أبي الفرج بن مهذب ، وعمر بن عيسى بن معالي ، وعمر بن يوسف بن يحيى المقدسي ، وابناه يوسف وعبد الله ، ومحمد ،وعبد الله أبناء عبد الغالب الأموي ، وعلي بن أبي ... بن عون المتطبب، وعبد الملك بن ... الدين بن عبد الملك القرطبي ، واسماعيـل ابن محمد بن عبد الملك الموصلي، وأبو القاسم علي بن محمد بن عبد الرحمن بن عبد ... وشويخ بن هادي التاج ، وعبد الباقي ...

عبد الكبيـر ، وكـاتب الســماع الحسن بن الحسين بن محمد بن عبـد الرحمــن الأزدي ، وذلك . . . . في سنة .

والحمد لله وحده ، وصلى الله على محمد النبي وآله وصبحـه وسلم تسـليماً الى يوم الدين ـ وهو حسبي ونعم الوكيل .

٣ ـ سمعه مني ابني أبو القاسم ، وأحمد بن حورية وكتب القاسم بن علي بن الحسن في يوم السبت ثامن وعشرين شوال سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة .

الحـواشـي :

١ ـ اخرجه ابن عساكر من هذا الطريق في التاريخ (م ١١ق ٨٨ ـ اخبـار سـعد بن ابي وقاص) ، واخرجه البخاري في الجهاد (٢٧٢٩) ، باب الحراسة في الغزو ، والتمني (٦٨٠٤) ، بـاب قوله ﷺ : ليت كذا وكذا ، ومسلم في الفضائل (٢٤١٠) باب فضل سعد ، والترمذي ، في المناقب (٣٧٥٧) ، باب مناقب سعد ، والحاكم في المستدرك ٣/٥٠١ ، والذهبي في سير اعلام النبلاء ١/١٠٢ .

٢ ـ ذكرت في المقدمة ان هذا المجلس كتب بخط القاسم ابن المصنف . وهذا الحرف (ج) سنجده فوق الفاظ التحـديث ، وهذا يعني ان للقاسم اجازة برواية هذه الاخبار من شيوخ ابيه .

٣ ـ اخرجـه احمـد ١/١٨١ ـ ١٨٢ ، ومسـلم في الجهـاد (١٧٤٨) ، باب الانفـال ، مختصرا ، ومطـولا في الفضائـل ، (١٧٤٨) باب فضل سعد ، والترمذي ، ومن سورة العنكبوت (٣١٨٨) ، ومن سـورة الانفـال (٣٠٨٠) ، وابو داود في الجهـاد (٣٧٤٠) .

٤ ـ في الاصل : «قال» .

٥ ـ سورة العنكبوت ٢٩ من الآية ٨ .

٦ ـ في الاصل : « وفيه » ، والصواب من المسند .

٧ ـ سورة لقمان ٣١ من الآية ١٥ .

٨ ـ سورة الانفال ٨ من الآية ١ .

٩ ـ سورة المائدة ٥ من الآية ٩٠ .

١٠ـ اخرجه ابن عساكر من هذا الطريق في التاريخ (م ١١ق ٩٩ ـ ١٠٠) ، وفي مشيخة ١٦٧ ب من طريق السراج عن قتيبة بن سعيد ، نا هشيم ، عن عبد الملك ـ واحمد في المسند ٣/٥٨ ، ٦١ (١٥١٠ ، ١٥١٨) ، والطيالسي برقم (٢١٧) ، والبخاري في الاذان (٧٥٥) ، باب وجوب القراءة للامام والمأموم في الصلاة كلها ، و (٧٥٨) ، و (٧٧٠) باب يطول في الاوليين ويحذف في الاخرين ، ومسلم في الصلاة (٤٥٣) ، باب القراءة في الظهر والعصر ، والنسائي ٢/٢١٧ ، باب الركود في الاوليين ، وابو داود في الصلاة (٨٠٣) ، باب تخفيف الاخرين ، والذهبي في سير اعلام النبلاء ١/١١٣ .

١١ـ كذا في الاصل ، وفي التاريخ ومشيخة ابن عساكر ٧٢ آ : « سعد » .

١٢ـ اخرجه ابن عساكر من هذا الطريق في التاريخ (م ١١ق ٩٧) ، وقال : « هذا حديث غريب من حديث اسماعيل ، وموسى هذا يقال انـه ابن عقبـة ، وقيل : موسى ابن يعقوب الزمعي » .

١٣ـ اخرجه ابن عساكر من هذا الطريق في التاريخ (م ١١ق ٩٠) ، والذهبي في سير اعلام النبلاء ١/١٠٩ ، وصاحب الكنز برقم (٣٧١٦) من طريق ابن عساكر .

١٤ـ اخرجه ابن عساكر في التاريخ (م١١ ق ١٠٩) من طريق آخر ، واحمد في المسند ١/١٦٨ ، ومسلم (٢٩٦٥) في الزهد ، وابو نعيم في حلية الاولياء ١/٩٤ ، والذهبي في سير اعلام النبلاء ١/١٠٢ .

١٥ـ اخرجه ابن عساكر من هذا الطريق في التاريخ (م ١١ق ١١٨) .

١٦ـ اخرجه ابن عساكر من هذا الطريق في التاريخ (م ١١ ق١٠٩) ، وابن سـعد ٣/١٤٣ ، والطبراني في الكبير [٣٢٢] ، وابو نعيم في الحلية ١/٩٤ ، والذهبي في سير اعلام النبلاء ١/١١٨ ، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ١/٢٩٩ .

١٧ـ هذه رواية الاصل ، وتوافقها رواية سير اعلام النبلاء ، وفي الطبقات والتاريخ «رجل» .

١٨ـ اخرجه ابن عساكر من هذا الطريق في التاريخ (م ١١ ق١٠٣) .

١٩ـ في التاريخ : « شتمهم » .

٢٠ـ البختية : الابل الخراسانية ، دخيل في العربية ، اعجمي معرب .

نظرة جديدة في تاريخ نشأة اللسان العربي

د. جعفر دك الباب

إن اثبات اصالة اللسان العربي بالكشف عن ان نشاته الأولى تعود الى الطور الأول من بداية تشكل الكلام الانساني(١)، يفرض علينا ان نعيد النظر في دراسة بنية اللسان العربي على ضوء هذه الحقيقة العلمية الجديدة • وارى أن اعادة النظر في الدراسة يجب أن تستهدف البحث في المادة اللغوية للعربية بغية اكتشاف تاريخ نشاة اللسان العربي ، وذلك من أجل بيان مراحل تشكل النظام اللغوي للسان العربي واكتماله من ناحية ، وبيان أسباب تمتعه بخصائص بنيوية مميزة من ناحية أخرى •

أولا : مراحل نشاة الكلام الانساني وتشكل النظام اللغوي •

كنت قد حددت في مقالة « أصالة اللسان العربي » أن **الصيغة الشخصية المصرفة للفعل تصلح ان تكون أصلا في الطور الأول من بداية تشكل الكلام الانساني اذا توافرت فيها ثلاثة شروط هي :**

١ ـ أن تكون تقليداً لأصوات الحيوان فتلفظ مندمجة في مقطع صوتي واحد •

٢ ـ أن تكون في صيغة الزمن الماضي الخاصة بالشخص الثالث •

٣ ـ أن تكون مستخدمة في خبر غير ابتدائي •

لأن توافر هذه الشروط يعني أنه تتوافر في تلك الصيغة **الصفات الموضوعية للصيغة اللغوية ـ الأصل في الطور الأول من بداية تشكل الكلام الانساني ، وهي التالية :**

١ ـ أن تكون تعبيراً عن مشخص محدد بحاستي السمع والبصر معاً •

٢ ـ أن تكون من الناحية الصوتية كلمةواحدة وتفيد من ناحية المعنى كلاماً تاماً (أي جملة) يشتمل على فائدة (أي يؤدي وظيفة اتصال) .

٣ ـ أن تلفظ في مجموعة واحدة من الأصوات غير المنفصلة بعضها عن بعض .

ونشير الى أن المنهج التاريخي العلمي لمدرسة ابي علي الفارسي اللغوية يقضي بأن يقوم البحث في نشاة اللغات على التلازم في الوجودبين اللغة والتفكير ووظيفة الاتصال. واستناداً الى المنهج التاريخي العلمي ، أرى أن الخطالعام لتطور الصيغة اللغوية ـ الأصل للكلام الانساني وتشكل نظام لغوي مكتمل للأصوات والدلالات هو التالي :

١ ـ التدرج في الانتقال من مجموعة الأصوات المندمجة بعضها ببعض الى مجموعة الأصوات المنفصلة بعضهاعن بعض .

٢ ـ التدرج في الانتقال من الكلمة ـالجملة الى الجملة المؤلفة من كلمات منفصلة.

٣ ـ التدرج في الانتقال من التفكير القائم على مفاهيم مشخصة جداً الى التفكير القائم على مفاهيم مجردة تماماً .

وأرى أن الكلام المكون من مجموعة أصوات مندمجةكان وسيلة الاتصال بالنسبةللانسان الأول البدائي في الطور الأول من بداية تشكل الكلام الانساني . لقد تميزت في ذلك الطور مجموعات صوتية مندمجة تتمتع كل مجموعةمنها بمعنى مستقل نسبياً هو معنى فعل ـ أصل للكلام الانساني ، وتؤلف كلمة تحمل معنى الجملة . فلم يكن الكلام الانساني في نشأته الأولى يشتمل الا على الكلمات ـ الجمل . ولم تتبلور المجموعات الصوتية ذات المعنى المستقل في كلمات منفصلة (يمكن أن تتشكل من تأليفها جمل تستطيع أن تعبر عن محاكمات مختلفة) الا في مرحلة لاحقة من التطور حين ظهر الكلام المكون من أجزاء منفصلة . ويعني ذلك أن **نشأة الكلام الانساني مرت بثلاث مراحل متميزة هي :**

المرحلة الأولى ـ مرحلة الكلام المكون من جزء واحد يلفظ في وحدة صوتية مندمجة . كان الكلام فيها يشتمل فقط على الكلمات ـالجمل .

المرحلة الثانية ـ مرحلة الكلام المكون من أجزاء متصلة لفظيا ودلاليا . كان الكلام فيها يشتمل على الكلمات المتصلة . وكانت الجملةتتالف من كلمتين (أو أكثر) متصلتين لفظيا ودلاليا .

المرحلة الثالثة ـ مرحلة الكلام المكون من أجزاء منفصلة لفظيا ودلاليا . كان الكلام فيها يشتمل على الكلمات المنفصلة . وكانت الجملة تتالف من كلمتين (أو أكثر) منفصلتين لفظياً ودلاليا ومرتبطتين بالاسناد بعضهما الى بعض .

وهكذا يظهر أن الكلمة والجملة نشاتامعا وتميزتا بعضهما عن بعض بنتيجة التطور.

وعلى ضوء ذلك يتضح السبب في أن وجودكل من الكلمة والجملة يفترض وجود الأخرى من ناحية ، ويعتبر شرطاً لوجودها من ناحيةأخرى . وعليه تكون العلاقة بين الكلمة

والجملة علاقة بين الجزء والكل • فلا يتالف الكل (الجملة) من مجرد اجتماع الأجـزاء (الكلمات) المفردة المكونة له، بل يتالف من اجتماع الأجزاء التي نحصل عليها نتيجة تفكك الكل • وكما أن الأجزاء تتطور مع تطور الكل ، فان الكل يتطور مع تطـور الأجـزاء • **والخـط الأساسي لتطور العلاقة بين الكلمة والجملة هو التدرج في الانتقال من تركيبات غير قابلـة للتجزئة لفظيا ودلاليا الى تركيبات قابلة للتجزئة لفظيا ودلاليا ويمكنها أن تعبر عن مفاهيـم وأن ترتبط بعضهـا ببعض وفقاً لضوابـط معينـة •**

وعليه أرى ، انطلاقا من المنهج التاريخي العلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغويـة ، ان الكلمات نشات تاريخيا بنتيجة التطـور ،وكانت صيغتها في البدء ثابتة (غير متغـيرة اي مبنية) ، ولم تكن تشتمل على أي دلائـل شكلية تشير الى الجنس او العدد أو الشخص او اقسام الكلم أو حالة الاعراب • كمـا أن الكلمات في بداية نشاة الكلام الانساني لـم تكن تشكل نظاما صرفيا من الصيغ المتعددة ،بل كانت كل كلمـة تمتلك صيغة واحـدة • ويعني ذلك أنه لم تكن توجـد صيغ متعـددة للكلمة الواحدة ، بل كانت هناك صيغ متعددة لكلمات مختلفة • ولم تكن الكلمـات ترتبط فقط بشكل وثيق بسياق كلامي واحد ، بل كانت أيضا تدخل في سياق كلامي واحد مرتبط بالنشاط الواقعـي للانسـان ، أي أن معنـى الكلمة كان يحدده مجمل الحقائق التي يتوصل الانسان اليها بشكل شعوري • ويؤكد ذلـك أنه لم تكن توجد حينئذ الكلمة المفردة المجردة ذات المعاني المتعددة ، بل كانت توجد الكلمـة ذات المعنى الواحد المحدد والمرتبطة بسـياق الحياة الواقعية •

ثم أخذ الأمر يتغير بشكل جوهري نظراً لأن عملية اتصال الناس بعضهم ببعض بدأت تنفصل بالتدريج عن عملية نشاطهم في الواقع المحيط بهم وصارت تحمل صفة مستقلة نسبياً. الا أن ذلك لم يمنع استمرار الارتباط المباشر لعملية الاتصال بالنشـاط الواقعي المرتبـط بالأشياء التي توجد ضمن مجال ما يراه الناس المتخاطبون ويسمعونه • وقد برزت الحاجـة لوجود نظام قواعدي للغة منـذ بدأ الابتعـاد عن التعبـير المشخص عن الحقـائق المرئيـة والمسموعة • هذا وان الحاجة لوجود وسائـل تمكّن من تحديد معاني الكلمات ـ التي صارت تتشكل الجمل منها عن طريق التسلسل المتعاقب للكلمات غير المتغيرة ـ قد هيأت الظروف لبداية نشأة النظام القواعدي للغة • وبعـد أن تبلور النظام القواعدي واكتمل مع اكتمال تبلور الفكر الانسـاني المجرد ، أخذ شكـلا ثابتاً في الشواهد الكتابية القديمة • ويمكـن القول ان الكلام المكـون من أجزاء منفصلـة بالمعنى الكامل للكلمة لم يكتمل ظهوره الا حين اكتمل النظـام القواعدي للغة • وقـد بلـغ الكلام المكوّن من أجزاء منفصلة ذروة اكتماله حين بلغ تطور اللغة والتفكير مرحلة نشـأت فيها أقسام الكلم المنفصلة ، وتبلورت فيهـا كمفهوم قواعدي حالات الاعراب التي تعبر عن العلاقات بين الكلمات وبالتالي بين الأشياء في العالم الموضوعي (الخارجي) •

وتجدر الاشارة الى أن مفردات اللغـة اذا أخذت منفصلة على حدة فانها لا تؤلـف لغة ، بل تكون بمثابة مواد بناء للغة • ولكن المفردات تصبح ذات أهمية حين تُسخّر لخدمة قواعد اللغة (صرف اللغة ونحوها) • تحدد القواعد ضوابط تصـرّف (تغير) الكلمـات

وضوابط ربط الكلمات في الجملة ، فتضفي بذلك على اللغة صفة النظام • لذا تحدد القواعد بنية اللغة ونمطها ، لأن البنية القواعدية ـ التي تبلورت على مر القرون ودخلت في جسم اللغة ودمها ـ تتغير ببطء أشد من تغير مفردات اللغة • وبما أن اللغة تتمكن بوساطة القواعد من تغليف الأفكار الانسانية بغلاف مادي ، فقد شُبِّهت قواعد اللغة بالهندسة التي تبحث القوانين مجردة عن الأشياء المشخصة ، وتدرس الأشياء على أنها أجسام مجودة ، وتحدد العلاقات بينها لا كعلاقات بين أشياء مشخصة بل كعلاقات بين أجسام بشكل عام بعيدة عن أي تشخيص •

وبهذا المعنى يحتل نظام الأصوات اللغوية ومفردات اللغة مكانة جانبية في بنية اللغة: اذ تدخل المفردات في جانب الدلالة ، ويدخل نظام الأصوات في الجانب المادي ، بينما تحتل القواعد (صرف اللغة ونحوها) المكانة المركزية في البنية اللغوية • ان المفردات تسمي الواقع بشكل مباشر ، وتتقبل الأذن الأصوات مباشرة • أما القواعد فتكون دائماً غير مباشرة ولا ترتبط بالواقع الا عن طريق المفردات ،لأنها بعيدة تماماً عن أي تشخيص •

تطرق الدكتور علي عبدالواحد وافي الى بحث **(المراحل الأولى التي اجتازتها اللغة الانسانية الأولى)**(٢) • فذكر أن اللغة نشأت ناقصة ساذجة مبهمة في نواحي أصواتها ومدلولاتها وقواعدها ، ثم سارت بالتدريج في سبيل الارتقاء • وأشار الى أن الباحثين اختلفوا اختلافاً كبيراً في بيان المراحل الأولى التي اجتازتها اللغة الانسانية ، ونظروا الى الموضوع من أربع نواح هي التالية :

أ ـ الأصوات •

ب ـ دلالة المفردات على معان جزئية أو كلية •

ج ـ ظهور أقسام الكلام •

د ـ قواعد الصرف والنحو •

أ ـ **البحث في مراحل اللغة الانسانية من الناحية الصوتية** • ذكر د• وافي أن هذا البحث يستهدف الكشف عما كانت عليه أصوات اللغة الانسانية من مبدأ نشأتها وعن مراحل ارتقائها • وميز ثلاث مراحل هي :

١ ـ مرحلة الصراخ (Le cri) ، حيث لم يكن في أصوات اللغة الانسانية أصوات صائتة ولا أصوات صامتة(٣) ، وانما كانت مؤلفة من أصوات مبهمة تشبه أصوات التعبير الطبيعي عن الانفعال وأصوات الحيوان ومظاهر الطبيعة والأشياء •

٢ ـ مرحلة المد (Vocalisation) ، حيث ظهرت الأصوات الصائتة في اللغة الانسانية •

٣ ـ مرحلة المقاطع (Articulation) ، حيث ظهرت الأصوات الصامتة •

واستنادا الى المراحل التي حددناها لنشاة الكلام الانساني ، نقرر ما يلي :

مرحلة الصراخ ـ هي مرحلة الكلام المكوّن من جزء واحد يلفظ في وحدة صوتية مندمجة • لم يكن الكلام فيها يشتمل على وحدات صوتية مستقلة ، بل كانت الكلمة ـ الجملة تتألف من مجموعة صوتية مندمجة شبيهه باصوات الحيوان • ويعني ذلك ان الأصوات اللغوية لم تكن تعرف بعد الأصوات الصائتة والأصوات الصامتة كوحدات صوتية مستقلة•

مرحلة المد ـ هي مرحلة الكلام المكوّن من أجزاء متصلة • وقد بدأت تتميز فيها في الكلام الأصوات الصائتة ، مما أدى الى خلخلة وحدة المجموعة الصوتية المندمجة التي تألفت منها الكلمة ـ الجملة • وكان ذلك تمهيداً ضروريا مكن من ظهور نوع جديد للكلمة هو الكلمة ـ المتصلة التي لا تؤلف جمله وحدها ، ونوع جديد للجملة هو الجملة المؤلفة من كلمتين (ثم أكثر) متصلتين لفظا عن طريق التعاقب في النطق ، وقد تتألف كل منهما من وحدة صوتية مندمجة •

مرحلة المقاطع ـ هي مرحلة الكلام المكوّن من أجزاء منفصلة • وقد تميزت الصوائت فيها نهائيا • وأدى ذلك بدوره الى بلورة الأصوات الصامتة كوحدات صوتية مستقلة ومتميزة • وبذا اكتمل تشكل النظام الصوتي للغة • وظهر بالنتيجة نوع جديد للكلمة هو الكلمة ـ المنفصلة التي لا تؤلف وحدها جمله والتي يمكن أن تتألف من أكثر من مقطع صوتي واحد ويشتمل كل مقطع منها على صوت صائت• كما ظهر نوع جديد للجملة هو الجملة المؤلفة من كلمتين (ثم أكثر) منفصلتين لفظيا ومرتبطتين بالاسناد بعضهما الى بعض •

ب ـ البحث في مراحل اللغة الانسانية من ناحية دلالة المفردات على معان جزئية أو كلية • ذكر د• وافي أن هذا البحث يستهدف بيان أيهما أسبق ظهوراً من الآخر • وأورد أن فريقا من العلماء وعلى رأسه مكس مولر يرى ان اللغة الانسانية قد بدأت بالفاظ دالة على معان كلية ، ثم انشعبت عن هذه الألفاظ الكلمات الدالة على المعاني الجزئية • بحث مولر في أصول الكلمات في اللغات الهندية الأوربية • وظهر له أن مفردات هذه اللغات جميعها ترجع الى خمسمئة أصل مشترك، وأن هذه الأصول تمثل اللغة الانسانية الأولى التي انشعبت منها هذه الفصيلة ، فهي لذلك تمثل اللغة الانسانية في أقدم عهودها • وتبين له من تحليل هذه الأصول أنها تدل على معان كلية •

وقد أشار د• وافي الى أن أكبر خطأ وقعت فيه هذه النظرية هو ذهابها الى أن تلك الأصول الخمسمئة تمثل اللغة الانسانية الأولى • فهذه الأصول تدل على معان كلية ، ومن الواضح أن ادراك المعاني الكلية يتوقف على درجة عقلية لا يتصور وجود مثلها في فاتحة النشأة الانسانية • وقد أجمع علماء الأتنوغرافيا الذين قاموا بدراسة الأمم البدائية في أمريكا واستراليا وافريقيا على ضعف عقلياتها بهذا الصدد وعجزها عن ادراك المعاني الكلية في كثير من مظاهرها • وكان لهذه العقلية صدى كبير في لغاتها • فلا نكاد نجد في كثير منها لفظا يدل على معنى كلي • لذا يرى المحدثون من علماء اللغة أن الأصول الخمسمئة المشار اليها لا تمثل اللغة الانسانية الأولى في شيء ، بل انها بقايا لغة حديثة قطعت شوطا كبيراً في سبيل الرقي والكمال ، ولم تصل اليها الأمم الا بعد أن ارتقت عقلياتها ونهض تفكيرها •

اننا نرفض نظرية مكس مولر لأنها تناقض الخط العام الذي حددناه لبداية تشكل النظام اللغوي واكتماله، والذي يقوم على مبدأ الانتقال من التفكير القائم على مفاهيم مشخصة جداً الى التفكير القائم على مفاهيم مجردة تماماً . لذا نؤكد، انطلاقاً من المنهج التاريخي العلمي ، أن المفردات في المرحلة الأولى (مرحلة الكلام المكوّن من جزء واحد) لم تكن قد تبلورت بشكل دقيق . فكانت الكلمة ـ الجملة ذات معنى واحد مرتبط بسياق الحياة الواقعية. أما في المرحلة الثانية (مرحلة الكلام المكوّن من أجزاء متصلة) فقد بدأت الكلمة ـ المتصلة تبتعد بالتدريج عن الارتباط بسياق الحياة الواقعية وعن التعبير المشخص عن الحقائق المرئية والمسموعة . لذا برزت حاجة لبداية تبلور نظام قواعدي للغة . وفي المرحلة الثالثة (مرحلة الكلام المكوّن من أجزاء منفصلة)أصبحت الكلمات منفصلة بعضها عن بعض تماماً وتعبر عن مفاهيم عامة مجردة . واستوجب ذلك اكتمال تبلور النظام القواعدي للغة .

جـ ـ البحث في مراحل اللغة الانسانية من ناحية ظهور أقسام الكلم .

ذكر د. وافي أن هذا البحث يستهدف بيان أسبقية ظهور كل من الاسم والصفة والفعل والحرف في اللغة الانسانية ، وأن أشهر نظرية بهذا الصدد هي نظرية الأستاذ ريبو التي تقرر أن الصفة هي أول ما ظهر في اللغة الانسانية وتلتها أسماء المعاني وأسماء الذوات ، ثم ظهرت الأفعال واختتمت مراحل الارتقاء بظهور الحروف . وقد انتقد د. وافي هذه النظرية لأنها تقرر أن الصفات كانت أسبق ظهوراً في اللغة الانسانية من أسماء الذوات .

اننا نرفض نظرية ريبو لأن الخط العام الذي حددناه لتشكل النظام اللغوي واكتماله يقضي بالانتقال من الكلمة ـ الجملة الى الجملة المؤلفة من كلمات منفصلة . وكان هذا الخط العام للتطور اللغوي موازياً في الوقت نفسه للانتقال من التفكير القائم على مفاهيم مشخصة جداً الى التفكير القائم على مفاهيم مجردة تماماً. لذا فان الصفات وأسماء المعاني التي تعبر عن مفاهيم مجردة تماماً لا بد أن تكون نشأتها في آخر مراحل تطور اللغة واكتمالها وليس في المراحل الأولى لنشأة اللغة الانسانية .

وكنت قد أشرت في مقالة « أصالة اللسان العربي » الى أن جميع الكلمات المستقلة بالفهم (ما عدا الصيغة الشخصية المصرفة للفعل) لا تصلح أن تكون صيغاً لغوية لأصل الكلام الانساني. كما حددت أن الصيغة الأولى ـ الأصل للكلام الانساني هي صيغة الفعل المصرفة في الزمن الماضي للشخص الثالث المستخدمة في خبر غير ابتدائي والتي كانت تقليداً لأصوات الحيوان فكانت تلفظ مندمجة في مقطع صوتي واحد (شحج ، نزب) ، لأنها الصيغة التي تمثل الكلمة ـ الجملة المرتبطة بسياق كلامي واحد مشخص .

د ـ البحث في مراحل اللغة الانسانية من ناحية تتعلق بقواعد الصرف والنحو .

ذكر د. وافي أن أشهر نظرية بهذا الصدد هي النظرية التي قال بها شليفل وتابعه فيها جمهرة كبيرة من علماء اللغة . تقسم اللغات الانسانية من هذه الناحية الى ثلاثة أقسام :

١ ـ اللغات المتصرفة او المعربة (Flexional) :

تمتاز من ناحية الصرف بأن كلماتهاتتغير معانيها بتغير أبنيتها • ومن ناحية النحو تمتاز بأن أجزاءها تتصل بعضها ببعض بروابط مستقلة تدل على مختلف العلاقات •

٢ ـ اللغات اللصقية (Agglutinative) :

تمتاز من ناحيتي الصرف والنحو بأنتغير معنى الأصل وعلاقته بما عداه من أجزاء الجملة يشار اليهما بحروف تلصق به • بعضهذه الحروف ليست له دلالة مستقلة ، ولكن معظمها كان في الأصل ذا دلالة ثم فقدهاوأصبح لا يستخدم الا كحروف مساعدة للدلالة على تغيير معنى الأصل الذي تلصق به أو للاشارة الى علاقته بما عداه من أجزاء الجملة •

٣ ـ اللغات العازلة (Isolating) أو غيرالمتصرفة (Monosyllabic) :

تمتاز من ناحية الصرف بأن كلماتهاغير قابلة للتصرف لا عن طريق تغير البنية ولا عن طريق لصق حروف بالأصل ، وكلكلمة تلازم صورة واحدة وتدل على معنى ثابت لا يتغير • وتمتاز من ناحية النحو بعدموجود روابط بين أجزاء الجملة للدلالة على وظيفة كل منها وعلاقته بما عداه • وانماتوضع هذه الأجزاء بعضها بجانب بعض ، وتستفاد وظائفها وعلاقاتها من ترتيبها أومن سياق الكلام • وسميت هذه اللغات (بغير المتصرفة) لأن كلماتها لا تتصرف ولا يتغيرمعناها ، و (بالعازلة) لأنها تعزل أجزاء الجملة بعضها عن بعض ولا تصرح بما يربطهامن علاقات •

يرى أصحاب هذه النظرية أن اللغة الانسانية من مبدأ نشأتها كانت من النوع الثالث (غير متصرفة) ، ثم ارتقت الى النوع الثاني(لصقية) ، ولم تصل الى حالة النوع الأول (متصرفة) الا في آخر مرحلة قطعتها في هذاالسبيل •

واستناداً الى المراحل التي حددناها لنشأة الكلام الانساني، نقرر أن **المسار العام لتطور بنية اللغات هو التالي :**

١ ـ بنية اللغات العازلة أو غير المتصرفة :

كانت بنية اللغات في المرحلة الأولى(مرحلة الكلام المكوّن من جزء واحد) غير متصرفة • ولم يكن الكلام الانساني فيهايشتمل الا على الكلمات ـ الجمل التي تمتلك صيغة واحدة ليس فيها ما يشير الى الجنس اوالعدد أو الشخص أو أقسام الكلم أو حالة الاعراب •

٢ ـ بنية اللغات اللصقية •

كانت بنية اللغات في المرحلة الثانية (مرحلة الكلام المكوّن من أجزاء متصلة) لصقية • وصار الكلام الانساني فيها يشتملعلى الجملةالتي تتألف عن طريق اللصق من كلمات غير متغيرة من ناحية ، وغير منفصلة بعضها عنبعض من ناحية ثانية •

٣ ـ بنية اللغات المتصرفة أو المعربة ٠

كانت بنية اللغات في المرحلة الثالثة (مرحلة الكلام المكوّن من أجزاء منفصلة) متصرفة ٠ وصار الكلام الانساني فيها يشتمل على الجملة التي تتألف من الكلمات المنفصلة التي ظهرت بنتيجة اكتمال النظام القواعدي للغة ٠

هذا هو المسار العام لتطور بنية اللغات ٠ ولكن ذلك لا يعني أن بنى اللغات جميعا قد تطورت وفقا لهذا المسار بالضرورة ٠ لأنه الى جانب المسار العام للتطور كانت توجد مسارات فرعية تجلت في أن بعض اللغات بقيت بنيتها عازلة ثم تطورت بتغيير طريقة العزل فيها ، وفي أن لغات أخرى بقيت بنيتها لاصقة ثم تطورت بتغيير طريقة اللصق فيها ٠ ونرى أن جميع أنماط البنى اللغوية (العازلة واللاصقة والمتصرفة) هي أنظمة لغوية مكتملة وقادرة على أن تكون وسيلة للاتصال والتعبير عن الأفكار ٠ لذا نرفض بشكل جازم تصنيف بعض اللغات على أنها راقية ، وتصنيف لغات أخرى على أنها منحطة كما فعل شليغل ٠

ونؤكد أخيراً أن اللغة نظام كامل للأصوات والدلالات ٠ ويعني ذلك أن مراحل اكتمال اللغة يجب الا تعكس فقط مراحل اكتمال النظام القواعدي للغة (صرف اللغة ونحوها) ، بل يجب أن تعكس أيضا مراحل اكتمال نظام الأصوات اللغوية ومراحل اكتمال نظام التعبير عن الأفكار فيها الذي يتجلى في اكتمال بلورة المفردات وأقسام الكلم في اللغة ٠

وعلى ضوء مراحل نشاة الكلام الانساني وتشكل النظام اللغوي التي حددناها ، سنعمد فيما يلي الى بيان كيف تطورت صيغة أصل الفعل العربي ثلاثي الأصوات الصامتة (شحج، نزب) وتولد من تطورها النظام اللغوي للعربية في الطور الحديث من أطوار اللسان العربي ٠ وبما أن النظام اللغوي في حركة مستمرة ، سنركز حين دراسة المادة اللغوية للعربية المتوافرة لدينا على الاستثناءات من القواعد العامة لأنها تعتبر شواهد على مراحل سابقة أو بدايات لتطور جديد ٠

ثانيا : مراحل تشكل النظام اللغوي للسان العربي واكتماله ٠

ان دراسة تاريخ الأبحاث اللسانية العربية على ضوء اللسانيات الحديثة تكشف أن دراسة اللغة العربية مرت بثلاث مراحل هي التالية :

١ ـ الدراسة الوصفية التحليلية الشاملة ٠

٢ ـ الدراسة النحوية المتخصصة ٠

٣ ـ الدراسة الوظيفية التي بدأها الامام الجرجاني ٠

ويظهر من هذا المسار التاريخي أن الدراسة التحليلية للمادة اللغوية قد سبقت بلورة مقولات لسانية عامة ٠ ونتيجة لذلك جاءت الآراء العربية ـ منذ المرحلة الأولى ـ تحمل طابع الأصالة ، لأنها لم تطرح نتيجة اقتباس آراء فلسفية أو لسانية أجنبية ٠ وعكست

قواعد النحو العربي خصائص بنية العربية لأنها وضعت باعتماد المنهج الوصفي الوظيفي(٤) • ويرجع السبب في ذلك الى أن المنهج الوصفي الوظيفي قادر على تقديم وصف متزامن للبنية اللغوية باعتبارها نظاماً كاملا للأصوات والدلالات في فترة زمنية معينة • لذا فان قواعد العربية (التي حددتها الدراسة التحليلية الوصفية الشاملة للمادة اللغوية العربية في المرحلة الأولى من وضع النحو العربي) كشفت بشكل علمي عن خصائص بنية العربية في تلك الفترة وجاءت ملائمة لتلك البنية • **لكن الانحطاط اللساني الذي تجلى في فصل دراسة البنية اللغوية عن وظيفتها الاخبارية أدى فيما بعد الى عدم فهم خصائص بنية العربية بشكل صحيح •**

ولا بد من الاشارة هنا الى أن **علماء العربية الأوائل حاولوا، بعد الكشف الصحيح عن خصائص بنية العربية ، تقديم تفسيرات لأسباب تمتع العربية بخصائصها المميزة ، فاعتمدوا المنهج المنطقي في وصف تسلسل منطقي لنشاة النظام اللغوي للعربية وتطوره ، نجم عنه تمتع العربية بخصائصها البنيوية المميزة** • ولناخذ على سبيل المثال سيبويه • يرى سيبويه أن الفعل مأخوذ من لفظ أحداث الأسماء (أي المصادر) ، وأن الاسم قبل الصفة كما أنه قبل الفعل ، وأن النكرة قبل المعرفة ،وأن المفرد قبل الجمع ، وأن المذكر قبل المؤنث (٥)•

وبعد أن ثبت لدينا ان النشاة الأولى للسان العربي تعود الى الطور الأول من بداية تشكل الكلام الانساني ، نقرر ان الصيغة اللغوية ـ الأصل في اللسان العربي خضعت في تطورها (الذي نجم عنه تشكل النظام اللغوي للعربية) للقانون العام للتطور حسب المراحل التي حددناها لنشاة الكلام الانساني وتشكل النظام اللغوي • ويقضي ذلك القانون بما يلي :

١ ـ من حيث البنية الصوتية ، التدرج في الانتقال من مجموعة الأصوات المندمجة بعضها ببعض الى مجموعة الأصوات المنفصلة بعضها عن بعض •

٢ ـ من حيث وظيفة الاتصال ، التدرج في الانتقال من الكلمة ـ الجملة الى الجملة المؤلفة من كلمات منفصلة •

٣ ـ من حيث التعبير عن الأفكار ، التدرج في الانتقال من التفكير القائم على مفاهيم مشخصة جداً الى التفكير القائم على مفاهيم مجردة تماماً •

ويعني ذلك ان تاريخ تطور الصيغة اللغوية ـ الاصل في اللسان العربي وتشكل النظام اللغوي للعربية واكتماله لم يخضع لقوانين المنطق ، بل خضع لقانون اساسي للتطور الصوتي وارتبط به قانون توسع اللغة في القيام بوظيفة الاتصال من ناحية ، وقانون توسع اللغة في القيام بوظيفة التعبير عن الأفكار من ناحية اخرى • لذا يتضح ان المنهج المنطقي عاجز عن تحديد مراحل التطور ووصفها قبل اكتمال النظام الصوتي للغة ونظامها القواعدي ونظام التعبير فيها عن الأفكار المجردة العامة • كما يتضح أن المنهج الوصفي الوظيفي عاجزا عن تحديد مراحل التطور ووصفها • وأرى أن المنهج التاريخي العلمي

لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية هو المنهج القادر على تحديد مراحل التطور ووصفها . ويعني ذلك انه يمكننا باعتماد المنهج التاريخي العلمي تقديم التفسيرات العلمية لأسباب تمتع العربية بخصائصها البنيوية المميزة ، وذلك بالكشف في المادة اللغوية للعربية عن مراحل نشأة الكلام الانساني وتشكل النظام اللغوي، أي بالكشف عن تاريخ نشأة اللسان العربي ومراحل تشكل نظامه اللغوي .

يرى المنهج التاريخي العلمي أن المستويات المتدرجة للبنية اللغوية (مستوى البنية الصوتية ، ومستوى بنية الكلمات المفردة ،ومستوى بنية التراكيب) ، تؤلف كلا واحداً هو النظام اللغوي في مجمله . ويحتل مستوى البنية الصوتية مرتبة المستوى الأساسي والموجّه بالنسبة لبقية المستويات فتنعكس خصائصه في مستويات البنى اللغوية الأعلى . لذا أرى أن خصائص بنية الكلمات المفردة في اللسان العربي في طوره الحديث (التي تتجلى في تمتع الفعل والاسم بسمات مميزة) ينبغي تفسيرها بحقائق من البنية الصوتية للعربية .

كنت قد طرحت في مقالة « الخصائص البنيوية للفعل والاسم في العربية »(٦) آراء جديدة في دراسة بنية الكلمات المفردة والتراكيب في العربية ، وذلك باعتماد المنهج الوصفي الوظيفي للامام الجرجاني . واستندت في طرح تلك الآراء الى أن وجود الضمائر المتصلة في النظام اللغوي للعربية قد أثر مباشرة في تحديد مفهوم الكلمة في اللسانيات العربية . لذا جاء مصطلح (الكلمة) العربي متميزاً عن مصطلح (الكلمة) في اللسانيات الأوربية . فالكلمة العربية قد تفيد أصغر جزء ذي معنى من اللفظة ، فتقابل حينئذ (المورفيم) . واشرت الى ان السبب في تميز مفهوم الكلمة العربية يعود الى خصائص بنية الفعل العربي . وينجم عن ذلك ما يلي :

١ ــ ضرورة تمييز المصطلحات التالية :

آ) الاستخدام المطلق للفعل : ويعني أنه يوجد مع صيغة الفعل ضمير رفع بارز أو مستتر ، كما في : قرأتُ ، نقرأ (نحن) .

ب) الاستخدام غير المطلق للفعل :ويعني أنه لا يوجد مع صيغة الفعل ضمير رفع بارز أو مستتر ، كما في : (قرأ ...) في بداية سياق كلامي .

ج) الرفع المطلق للاسم الظاهر : ويعني رفع المبتدأ ، وهو الاسم الذي ينوى فيه ابتداء الكلام ويكون غير مقيد في وجوده بوجود فعل بعده ، كما في : (زيد أخوك ــ زيد قام) .

د) الرفع غير المطلق للاسم الظاهر :ويعني رفع الفاعل ، وهو الاسم الذي يلي الفعل ويكون مقيداً في وجوده بوجود الفعل الذي يسبقه ، كما في : (قام زيد) .

٢ ــ ضرورة تمييز نوعين من اندماج الكلمات(٧) في العربية :

آ) اندماج كلمات يؤدي الى نشوء تركيب اندماجي اسنادي يفيد جملة فعل وفاعل ، كما في : (فعلتُ) .

ب) اندماج كلمات يؤدي الى نشوءتركيب اندماجي غير اسنادي لا يفيد جملة ويكون جزءاً من جملة ، كما في : (أكرمك٠٠٠) ، (أبوك ٠٠٠) ، (لك ٠٠٠) ٠

ثم دعوت في مقالة « مدخل الى اللسانيات العامة والعربية »(٨) الى نظرة بنيوية وظيفية لدى دراسة صرف العربية ونحوها ٠واشرت الى أن تلك النظرة ستمكننا من فهم خصائص بنية العربية بشكل علمي ، عن طريق تحديد الأنماط البنيوية ـ الوظيفية للكلم والجمل في العربية ٠ وحددت اربعة انماطبنيوية ـ وظيفية من الكلمات في النظام اللغوي للسان العربي ، هي التالية :

١ ـ الكلمة ـ الجملة ٠

٢ ـ الكلمة المتصلة صرفياً (بنيويا) وغير المستقلة بالفهم دلالياً (وظيفياً) ٠

٣ ـ الكلمة المنفصلة صرفياً وغيرالمستقلة بالفهم دلالياً ٠

٤ ـ الكلمة المنفصلة صرفياً والمستقلةبالفهم دلالياً ٠

وعلى ضوء انماط الكلم هذه حددت ثمانية انماط بنيوية ـ وظيفية للجمل ٠

ان الانماط البنيوية ـ الوظيفية الأربعةللكلم في اللسان العربي تعتبر برأيي دليلا تاريخيا علميا يبين بجلاء المراحل المتميزةالثلاث لنشاة الكلام الانساني ، ويكشف بالتالي تاريخ نشاة اللسان العربي ومراحلتشكل نظامه اللغوي ٠

١ ـ ان نمط الكلمة ـ الجملة يعتبربرأيي أثراً تاريخياً يشير الى المرحلة الأولى ـ مرحلة الكلام المكون من جزء واحد، كان يلفظفي وحدة صوتية مندمجة ٠

٢ ـ اما نمط الكلمة المتصلة صرفيا وغير المستقلة بالفهم دلاليا ، فيعتبر شاهداً تاريخياً يشير الى المرحلة الثانية ـ مرحلةالكلام المكون من أجزاء متصلة لفظياً ودلالياً٠

٣ ـ في حين أن نمط الكلمة المنفصلةصرفيا وغير المستقلة بالفهم دلاليا يعتبر دليلا تاريخياً يشير الى مرحلة انتقال من الكلامالمكون من أجزاء متصلة لفظياً ودلالياً الى الكلام المكون من أجزاء منفصلة لفظياً ودلالياً٠ تتميز مرحلة الانتقال هذه بظهور الكلمات المنفصلة صرفياً (سمات المرحلة الثالثة) منناحية ، مع بقاء تلك الكلمات غير مستقلة بالفهم دلالياً (سمات المرحلة الثانية) منناحية أخرى ٠

٤ ـ اما نمط الكلمة المنفصلة صرفياوالمستقلة بالفهم دلاليا ، فهو اثبات تاريخي يشير الى المرحلة الثالثة والأخيرة ـ مرحلةالكلام المكون من أجزاء منفصلة لفظياً ودلالياً يربط بينها الاسناد ٠ ويعتبر وجود الكلماتالمنفصلة صرفياًوالمستقلة بالفهم دلالياًدليلاعلى اكتمال تبلور النظام القواعدي للسان العربيالذي ارتبط باكتمال تبلور التفكير المجرد ٠

وهكذا تمكنا باعتماد المنهج التاريخيالعلمي لمدرسة أبي علي الفارسي اللغوية من تحليل المادة اللغوية للعربية والكشف فيها عنتاريخ نشاة الكلام الانساني ومراحل تشكل

النظام اللغوي ، والكشف بالتالي عن تاريخ نشأة اللسان العربي ومراحل تشكل نظامه اللغوي • وعلى ضوء ذلك يمكننا تقديم تفسير علمي لأسباب تمتع الفعل والاسم في العربية بخصائصهما البنيوية المميزة •

ثالثا : أسباب تمتع اللسان العربي بخصائص بنيوية مميزة(٩) •

آ ـ الخصائص البنيوية للفعل في العربية •

حين حددت الخصائص البنيوية للفعل في العربية ، ذكرت أنه يكون دائماً في صيغة شخصية مصرفة (Finite form of the verb) أي في صيغة مسندة حتماً الى مسند اليه • وأشرنا الى أن السبب في ذلك يعود الى أن صيغة الفعل العربي تستوجب أن يليها حتماً مسند اليه ، سواء أكان ضميراً (بارزاً متصلا أو مستتراً) أم اسماً ظاهراً • **ويعني هذا ان صيغة الفعل العربي غير مستقلة بالفهم دلاليا عن مسند اليه يليها حتماً •**

وارى انه يمكن تفسير سبب تمتع الفعل العربي بتلك الخاصة البنيوية بالرجوع الى تاريخ نشأة اللسان العربي ومراحل تشكل نظامه اللغوي • لقد واكبت المرحلة الأولى من نشأة اللسان العربي الطور الأول من بداية تشكل الكلام الانساني • وظهرت فيها الصيغة اللغوية ـ الأصل (شحج ، نزب) • كانت الصيغة اللغوية ـ الأصل في اللسان العربي صيغة شخصية مصرفة للفعل في الزمن الماضي خاصة بالشخص الثالث ومستخدمة في خبر غير ابتدائي وتتألف من ثلاثة صوامت تلفظ مندمجة في مقطع صوتي واحد لأنها كانت تقليداً لأصوات الحيوان • ويعني ذلك ان صيغة (شحج ، نزب) **كانت من نمط الكلمة ـ الجملة التي ظهرت في مرحلة الكلام المكون من جزء واحد كان يلفظ في وحدة صوتية مندمجة. ثم تطورت هذه الصيغة اللغوية ـ الأصل ،ونجم عن تطورها تشكل النظام اللغوي للسان العربي وفق المراحل التي حددناها أعلاه •وارى ان تطورها اخذ المنحى العام التالي :**

١ ـ في مرحلة الكلام المكون من أجزاء متصلة لفظيا ودلاليا ، ظهرت صيغة الفعل من نمط الكلمة المتصلة صرفياً وغير المستقلة بالفهم دلالياً • وارتبط ذلك بظهور الضمائر المتصلة في النظام اللغوي للعربية • فظهرت صيغ الفعل المستخدمة استخداماً مطلقاً حين اتصل بآخرها ضمير متصل بارز يشير الى المسند اليه •

٢ ـ وفي مرحلة الانتقال من الكلام المكون من اجزاء متصلة لفظيا ودلاليا الى الكلام المكون من أجزاء منفصلة لفظيا ودلاليا ، ظهرت صيغة الفعل من نمط الكلمة المنفصلة صرفياً وغير المستقلة بالفهم دلالياً • وارتبط ذلك في البداية بظهور سوابق تتصل بأول صيغة الفعل لتشير الى اشتمالها على ضمائر مستترة ، فظهرت صيغة الفعل المستخدمة استخداماً مطلقاً حين اتصل بآخرها ضمير مستكن يشير الى المسند اليه • ثم تطورت صيغة واحدة للفعل العربي خاصة بالشخص الثالث المفرد فاستخدمت استخداماً غير مطلق ، حين تحرر آخرها من ضمير متصل بها بارز أو مستكن يشير الى المسند اليه ، وذلك عندما استخدمت في بداية سياق كلامي • كانت تلك الصيغة منفصلة صرفياً ، الا أنها بقيت غير مستقلة

بالفهم دلاليا لأنها لا تشير الى المسند اليه • فاستلزمت أن يذكر بعدها اسم ظاهر مرفوع رفعاً غير مطلق ، وارتبط ذلك بظهور الاسم الظاهر المرفوع رفعاً غير مطلق في النظام اللغوي للعربية •

٣ ـ وفي مرحلة الكلام المكون من أجزاء منفصلة لفظيا ودلاليا ، ظهرت في النظام اللغوي للعربية صيغة جديدة، من نمط الكلمة المنفصلة صرفياً والمستقلة بالفهم دلالياً ، تفيد معنى أصل الفعل فقط دون الاسناد • وكانت تلك الصيغة الجديدة هي صيغة المصدر • وقد أدى هذا التطور الى انتقال الصيغة الجديدة (المصدر) من صنف الكلمات ـ الأفعال (التي تشتمل دلالياً على عنصرين مكونين هما : المعنى السيمانتيكي للفعل ومعنى الاسناد) الى صنف الكلمات ـ الأسماء (التي تشتمل دلالياً على عنصر مكون واحد هو المعنى السيمانتيكي للفعل) •

ب ـ الخصائص البنيوية للاسم في العربية(١٠) •

حين حددت الخصائص البنيوية للاسم المتمكن في العربية ذكرت أن **الاسم المتمكن ، حين يكون غير معرف بال وغير منون يكون مضافا حتما ولا يمكن أن يبقى منفصلا بمفرده ، لأنه يفتقر الى ان يضاف اما الى ضمير متصل أو الى اسم آخر يستند اليه ويكون معه وحدة متكاملة دلاليا وبنيويا • وأرى أنه يمكن تفسير سبب تمتع الاسم المتمكن في العربية بتلك الخاصة البنيوية بالرجوع الى تاريخ نشأة اللسان العربي ومراحل تشكل نظامه اللغوي •**

١ ـ في مرحلة الكلام المكون من جزء واحد كان يلفظ في وحدة صوتية مندمجة ، كان اللسان العربي يشتمل فقط على الكلمات ـ الجمل التي هي صيغة أصل الفعل العربي ثلاثي الأصوات الصامتة (شحج ، نزب)•

٢ ـ في مرحلة الكلام المكون من أجزاء متصلة لفظيا ودلاليا ، ظهرت في النظام اللغوي للعربية الكلمات المتصلة صرفيا وغير المستقلة بالفهم دلاليا • فظهرت أولا الضمائر المتصلة بآخر صيغة الفعل لتشير الى المسند اليه • ثم ظهر نوع ثان من الضمائر المتصلة للاشارة الى المفعول المباشر ،أضيف الى صيغة الفعل بعد ضمائر المسند اليه المتصلة بها • ثم ما لبث هذا النوع الثاني من الضمائر المتصلة أن اتصل بحروف الجر للاشارة الى المفعول غير المباشر • وقد تم ذلك حين ظهرت في النظام اللغوي للعربية الحروف المتصلة •

٣ ـ في مرحلة الانتقال من الكلام المكون من أجزاء متصلة لفظيا ودلاليا الى الكلام المكون من أجزاء منفصلة لفظيا ودلاليا ، ظهرت في النظام اللغوي للعربية الكلمات المنفصلة صرفيا وغير المستقلة بالفهم دلاليا • فظهر حينئذ النوع الأول من الأسماء الظاهرة التي كانت كلمات متصلة صرفيا وغير مستقلة بالفهم دلالياً ، أي ظهرت صيغة الاسم

الظاهر غير المعرف بأل وغير المنون والمضاف الى الضمائر المتصلة . واستوجب ذلك بالضرورة ظهور علامات الاعراب للتعبير عن علاقة الاسم الظاهر بالكلمات الأخرى . وأرى أن أول علامات الاعراب كانت علامة حالة الرفع غير المطلق للاسم الظاهر التي تشير الى ارتباط هذا الاسم بالفعل الذي يسبقه ويسند اليه ويمتلك صيغة استخدام غير مطلق . ثم ظهرت علامة حالة نصب الاسم الظاهر التي تشير الى ارتباط هذا الاسم بفعل وقع عليه مباشرة . ثم ظهرت أخيراً علامة حالة جر الاسم الظاهر التي تشير الى ارتباط هذا الاسم بفعل وقع عليه بشكل غير مباشر (بوساطة حرف الجر) .

وبعد ذلك تحررت صيغة الاسم الظاهر من الاضافة الى الضمائر ، حين أضيفت سابقة تتصل بأولها هي أداة التعريف لتشير الى ارتباط هذه الصيغة بسياق كلامي سابق . فتحولت صيغة الاسم الظاهر بذلك الى كلمة منفصلة صرفياً وغير مستقلة بالفهم دلالياً عن السياق السابق . ثم تحررت هذه الصيغة للاسم الظاهر عن اتصالها بالسياق السابق باسقاط أداة التعريف واضافة لاحقة تتصل بآخرها هي التنوين . وتابعت صيغة الاسم الظاهر تطورها بأن تحولت الى كلمة منفصلة صرفياً وغير مستقلة بالفهم دلالياً عن اسم آخر ظاهر معرف بأل أو منون تضاف اليه .

٤ ــ **في مرحلة الكلام المكون من أجزاء منفصلة لفظياً ودلالياً،** ظهرت في النظام اللغوي للعربية الكلمات المنفصلة صرفياً والمستقلة بالفهم دلالياً . فظهرت صيغة الاسم المعرف بأل في حالة الرفع المطلق التي تفيد الجنس وتصلح لذلك أن تستخدم مبتدأ في الكلام . كما ظهرت صيغة الاسم المنون التي تفيد الوصف العام وتصلح لذلك أن تستخدم مسنداً أي خبراً في الكلام .

وهكذا نرى أن النظرة الجديدة في تاريخ نشأة اللسان العربي، التي عرضتها بايجاز في هذه المقالة ، قد مكنتنا من بيان مراحل تشكل النظام اللغوي للسان العربي واكتماله من ناحية ، وبيان أسباب تمتعه بخصائص بنيوية مميزة من ناحية أخرى . وأختتم بها سلسلة دراساتي التراثية ــ اللسانية التي استهدفت دراسة التراث اللساني العربي على ضوء اللسانيات الحديثة .

ولا يفوتني في الختام أن أتوجه بالشكر الجزيل الى هيئة تحرير (التراث العربي) التي أتاحت لي فرصة نشر هذه الدراسات التراثية ــ اللسانية على صفحاتها . وأنوه أخيراً بأن النظرة الجديدة في تاريخ نشأة اللسان العربي تستوجب بالضرورة طرح نظرة جديدة في دراسة بنية اللسان العربي في المستويات التالية : البنية الصوتية والكتابة ، المفردات ونظام المعجم ، الكلمات المفردة والتراكيب .

الدكتور جعفر دك الباب

الحــواشــي :

١ ـ ارجع الى المقالة الرابعة من سلسلة دراساتي التراثية ـ اللسانية بعنوان « امالة اللسان العربي » المنشورة في مجلة (التراث العربي) ـ العدد العاشر/كانون الثاني ١٩٨٣.

٢ ـ « علم اللغة » ـ دار نهضة مصر ـ القاهـرة ـ الطبعـة السابعة/ص ١١٠ ـ ١١٨ .

٣ ـ يستخدم د. وافي مصطلح (اصوات المد) بدلا من (الأصـوات الصائتة) ومصطلح الاصوات الساكنـة) بدلا مـن (الأصوات الصامتة) .

٤ ـ ارجع الى مقالتي « مدخل الى اللسانيات العامة والعربية » المنشورة في مجلـة (الموقـف الادبي) ـ العـدد الخـاص باللسانيات رقم ١٣٥ ـ ١٣٦/تموز وآب ١٩٨٢ .

٥ ـ « الكتاب »/ج ١ ، الأبواب : (علم ما الكلم من العربية)(مجاري اواخر الكلم من العربية) (المسند والمسند اليه).

٦ ـ نشرت في مجلة (التراث العربي) ـ العدد الثامن/تموز ١٩٨٢ .

٧ ـ حول العلاقات التحويلية والاشتقاقية في علم النحو ، ارجع الى كتاب « دراسات في علم النحو العام والنحو العربي » تاليف فيكتور خراكوفسكي ، ترجمة د. جعفر دك الباب، اصدار وزارة التعليم العالي في سورية مطبعة الوحــدة ، دمشق ١٩٨٢ .

٨ ـ المشار اليها في الحاشية أعلاه .

٩ ـ ارجع الى مقالة « الخصائص البنيوية للفعل والاسم في العربية » المشار اليها أعلاه .

١٠ ـ ارجع بهذا الصدد الى كتاب « نظرية ادوات التعريف والتنكير وقضايا النحو العربي » تاليف غراتشيا غابوتشان ، ترجمة د. جعفر دك الباب ـ اصدار وزارة التعليم العالي في سورية ـ مطبعة الوحدة ـ دمشق ١٩٨٠ .

القياس وصيغ المبالغة

«توطئة في القياس»

صلاح الدين الزعبلاوي

القياس هو حمل الفرع على الأصل لعلة جامعة بينهما ، باعطاء المقيس حكم المقيس عليه . وقد تشعبت آراء الأئمة في الأخذ به في مسائل كثيرة . فمنهم من اشتد فنهج له حدودا ضيقة لا يعدوها ، ومنهم من تعلق به فجرى فيه بغير عنان . واذا كان لا بد من التوجه الى القياس ما سمحت به طرائق العربية، لأنه المعوّل عليه في نماء اللغة وارتقائها ، والسبيل الى تسني ما تعسر فمرمناله من نادّها وشاردها ، ذلك لتكفي ما تُستكفي وتؤدي ما تُستأدى من مسايرةشؤون العصر ومستحدثاته ، أقول اذا صح التوجه الى القياس ماجادت به أصول العربية، فان ما نعنيه بالقياس هنا، هو قياس التصريف والاشتقاق ، وقياس النقل والمجاز . وقد بسطنا القول في ذلك حين الكلام على تدرج المعاني والاشتقاق الصغير والكبير من فصول المجلة . أما قياس النحو الذي يُراد به الاستدلال الذهني لاستنباط القواعد وتعليلها فان في الغلو فيه بعدا عن خصائص اللغة ، ونأيا عن طبيعتها . ذلك أن في تحكيم المقاييس العقلية في كثير من مسائل النحو ما يضيّق واسعا ويمنع سائغا ، بل يحظر صحيحا فصيحا . فطرائق العربية لا تقاس بمقاييس عقلية كما تقاس مسائل المنطق وقضايا الفلسفة وعلم الكلام . وليس النحو قياسا كله . قال ابن جني في الخصائص (٢/ ٤٢) : « ومعاذ الله أن ندعي أن جميع اللغة تُستدرك بالأدلة قياسا . لكن ما أمكن ذلك منه قلنا ونبهنا عليه) . وليس الوجه أن يقال (النحو كله قياس) كما قال أبو البركات ابن الأنباري (ت ٥٧٧ هـ) في كتابه (لمع الأدلة/ ٩٥) في الرد على من أنكر القياس . ففي كلامه سرف وايغال اقتضاهما المناظرة والجدال من جهة ، ومهد لهما تحكيم الفلسفة في النحو من جهة أخرى .

* * *

هذا ولا شك أن المستحب من قياس النحوهو ما اعتمد لوضع القاعدة واستنباط الحكم فأفاد في تهذيب اللغة وتشذيبها • والذي اتخذلتعليل الظاهرة اللغوية فكان وسيلة الى وعي نظم اللغة وتعليمها • ويرتكز مثل هذا القياس على ما أسموه (العلة التعليمية) و (العلة القياسية) •

أما العلة التعليمية فقولك هذا مرفوع لأنه فاعل ، وذاك منصوب لأنه مفعول بـه • وأما القياسية فالتي تقوم على اشتراك المقيس والمقيس عليه فيما تصوروا أو ظنوا أنه علة موجبة للحكم فيهما ، كحملهم بناء اسم (لا)النافية للجنس ، على بناء (خمسة عشر) • وتتعدد الآراء في تحديد العلة القياسية فتختلف باختلاف وجهات النظر والاعتبار • وقد تتجاذب الحكم الواحد علتان أو أكثر فيبنى على قياسين أو أكثر • كما يتأتى أن يكون حكمان متضادان في المسألة الواحدة فتقتضيهما علتان مختلفتان، فيُبنى كل منهما على قياس. كما مثل له ابن جني في الخصائص (١/١٧١ـ ط ١٩١٣) • ومن ثم ذهب المجددون في النحو الى انعام النظر في هذه العلل ، والعمل على الاهتداء الى الأشمل منها في الحكم ، والأظهر في التعليل ، والألصق بالعربية •

ومهما يكن من شيء فان القياس الذي استند فيه الى احدى العلتين التعليمية والقياسية ، انما يجانس طبيعة اللغة وخصوصها ، دون القياس الذي اعتمد على العلة الجدلية النظرية فنحا نحو الفلسفة واتسم بسمتها ، وغدا صناعة أو رياضة عقلية ونشاطاً ذهنياً ، بل جُعل التعليل فيه أصلاً وغاية ، لا وسيلة وحاجة • وبين القياسين من التفاوت والتنافر ما لا خفاء به ولا لبس • فقولك (ان وأخواتها) أشبهت الفعل المتعدي اذا تقدم مفعوله على فاعله ، فنصبت أسماءها ورفعت خبرها ، كما نصب الفعل مفعوله ورفع فاعله ، قولك هذا تعليل قياسي • لكن ايغالك في البحث عن وجه هذا الشبه ، وقولك ان (ان) تشبه الفعل لفظاً لأنها ثلاثية ، ومعنى لأنها تفيد التوكيد ، فاذا خُففت ذهب شبه الفعل فقل عملها ، قولك هذا تعليل جدلي نظري •

هذا وقد وفق ابن جني في انكار العلل الثواني أو علة العلل ، فاعتد منها ما جاء تتميماً للعلة الأولى وشرحاً لها • لأنك اذا ابتغيت علة لكل علة فطلبت العلل الثوالث فيما بعد ، أدّاك هذا الى مالا يُعد منها ولا يُحصى •

وشيء آخر لا بد من التعويل عليه في التعليل ، وهو اقتران صحة الحكم النحوي بسلامة المعنى دون التعلق بما تقتاد اليه براعة الصناعة والافتنان بها من الجدل والتأويل • كذلك كان كثير من الأوائل • وقد أراد عبدالقاهر الجرجاني (٤٧١ هـ) بكتابيه دلائل الاعجاز وأسرار البلاغة أن يشير ، فيما نبه عليه ، الى أن أصل المعنى يمكن أن يعبر عنه بطرق مختلفة وأساليب متباينة ، وأن لكل عبارة من ذلك معنى تتفرد به • وليس يسوغ أن تؤدي العبارتان معنى واحداً ، الا اذا اتفقتا بنية وتركيباً من كل وجه •

واذا كان ابن جني قد نبه على نحو من هذا حين قال في الخصائص (١/٣٤٥) : (ووجه جوازه من قبل القياس انك انما تستنكر اجتماع تقديرين مختلفين لمعنيين) وقال (لكن لما اختلف المعنيان جاز أن يختلف التقديران ، فاعرف ذلك) . أقول اذا كان بعض النحاة قد أشار الى ذلك ووعاه فقد فات الكثير منهم أن يُعنوا به ويفصحوا عنه ويأخذوا بمنهاجه ، فقد تنكبوا سبيل المعاني وأغرقوا في العناية بالصناعة اللفظية وقصروا الاهتمام على ضبط الأواخر . ولا يخفى أن النحو عند الأوائل هو علم العربية الذي يعرف به وجهة كلام العرب وما يقصدون اليه في التعبير عن أغراض النفس . وقد أشار الى ذلك الأشموني حين قال (وهو العلم المستخرج بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب، الموصلة الى معرفة أحكام أجزائه التي ائتلف منها) كما أشار اليه ابن عصفور في المقرّب حين ذكر (أن المراد هنا بالنحو قولنا علم العربية ، لا قسيم الصرف) . أما عند المتأخرين فقد غدا النحو (علم الاعراب والبناء) كما نبه عليه الصبان حين قال (واصطلاح المتأخرين تخصيصه بفن الاعراب والبناء وجعله قسيم الصرف) ، وأردف (وعليه فيعرّف بانه علم يبحث فيه عن أحوال أواخر الكلم اعراباً وبناء ، وموضوعه الكلم العربية من حيث ما يعرض لها من الاعراب والبناء) . وهكذا تحول النحو مما كان عليه من البحث في صحة تأليف الكلم للتعبير عما في النفس من أغراض، الى البحث في ضبط الأواخر اعراباً وبناء ، ضماناً لسلامة اللسان من اللحن ، وبسط الكلام في عوامل ذلك والاسهاب في تعليله بالجدل النظري . فبدا النحو بذلك وقد غارماؤه وشاه بهاؤه وساء مذاقه . والا فان توكيد العناية بالمعاني كان يوجب دراسة اللفظ في تركيب الجملة بدراسة موقعه من التركيب عامة من حيث اتصاله بالأجزاء الأخرى وتأثره بها وتأثيره فيها . ثم دراسة الجملة مجتمعة الشمل من حيث صورة التعبير وأسلوبه . وقد جُرِّد النحو من هذا كله وخُصت به علوم البلاغة كالمعاني والبيان . واذا كان المتأخرون قد آثروا الجملة بطرف من الدراسة فقد قصروا كلامهم في ذلك غالباً على موقعها من الاعراب . أما دراسة الجمل من حيث توظيفها في المعاني والتعبير عنها فقد بعد أن يكون من خصوص النحو وموضوعه .

□ نشأة القياس واتساعه :

اذا عدنا الى الأوائل من النحاة رأينا أن أول من عمل بالقياس من الأئمة هو عبد الله ابن أبي اسحاق الحضرمي (ت ١١٧ هـ) . فكان أقدم من انتهج القياس وارتاح اليه وأخذ بالأكثر والأغلب . ففي طبقات الزبيدي(٢٥) : (قال ابن سلاّم : عبد الله بن أبي اسحاق الحضرمي كان أول من بعج النحو ومد القياس وشرح العلل) . ونحو من ذلك في نزهة الألباء (٢٣) لأبي البركات كمال الدين بن الأنباري .

أما ما اشتهر واستفاض من أن أول خطة اتخذت لوضع النحو كانت لأبي الأسود الدؤلي الكناني (٦٩ هـ) كما جاء في مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي (ت ٣٥١ هـ) والزبيدي في طبقاته (٣٧٩ هـ) وابن النديم في الفهرست(٤٠٠ هـ) وسوى ذلك ، فيبدو أن هذه الخطة لم تكن تعدو عند التحقيق (نقط المصحف) . والمراد بذلك الاهتداء الى ما اتخذ رمزاً للشكل في الرفع والنصب والجر ، صوناً للسان من اللحن . وقد وفق الأستاذ

أحمد أمين رحمه الله في ضحى الاسلام ، حين أشار الى ذلك ، وأيده فيه الأستاذ سعيد الأفغاني في كتابه (أصول النحو) حين قال :(**والشكل أعود على حفظ النصوص من حدود النحو • ولعله أعظم خدمة قدمت للعربية حتى الآن**) • فالدؤلي لم يمهد الى تأصيل الأصول النحوية وتقعيد قواعدها فيما أسموه ب (التعليقة) • ودليلنا على ذلك هو كتاب سيبويه نفسه ، وهو دليل فاصل • فقد روى سيبويه في كتابه عن الخليل غالباً كما روى عن الأخفش الأكبر ، وروى عن عيسى بن عمر وعن أبي عمرو بن العلاء ويونس بن حبيب • وروى عن عبد الله بن أبي اسحاق الحضرمي •لكنه لم يتجاوز الحضرمي الى امام قبله • فما الذي يمنيه هذا ؟ أغلب الظن أن الحضرمي هو أول من وضع أصول النحو وقياسه فهو رأس البصرية •

وخلف الحضرمي أئمة أخذوا بالأكثر والأغلب وعولوا على القياس كعيسى بن عمر (١٤٩ هـ) وأبي عمرو زبّان بن العلاء (١٥٤هـ) ويونس بن حبيب (١٨٢ هـ) • ثم جاء الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥ هـ) وهو يعد بحق عميد النحاة (فهو الذي بسط النحو ومد أطنابه وسبب علله وفتق معانيه ••واكتفى في ذلك بما أوحى الى سيبويه من علمه • ولقنه من دقائق نظره ونتائج فكره ولطائف حكمته ، فحمل ذلك عنه وتقلده ، وألَّف فيه الكتاب الذي أعجز من تقدم وامتنع على من تأخر بعده) كما ذكره الزبيدي في (مختصر كتاب العين) • وقد شف عمل الخليل حقاً عن عبقرية نادرة فاختط للنحو نهجاً لغوياً سليماً ، وألَّف في اللغة فكان فسيح الخطوة بعيد الغور ، في معجمه الفريد كتاب العين ، بل رصد الأصوات اللغوية وصفاتها فكان له فيها رأي متقدم حصيف ، وتعلق بموسيقا الشعر وكشف عن لطافة الحس فاتخذ لأوزان الشعر ستة عشر بحراً •

ثم توالى الأئمة فجاء الأخفش الأكبر عبد الحميد بن عبد المجيد (١٧٧ هـ) فروى عنه سيبويه • وهو لم يعرف بأنه من أهل القياس والتعليل ، فاذا عمد اليهما كان أدنى الى خصوص اللغة ومراعاة سلامة المعنى في تعدد وجوه الاعراب •

وجاء سيبويه عمرو بن عثمان (١٨٠ هـ) فطلع على الملأ بكتابه الفذ ، يعوّل فيه على الأكثر والأغلب• ينهج طريق القياس والتعليل ويعلّم البحث فيهما كما يعلّم النحو • وقد اختلف سيبويه الى مجلس أستاذه الخليل ،واقبل عليه وأطال التلقي عنه ، فلفت نظر أستاذه فكان محل عنايته وموضع اختصاصه •استوفى سيبويه ما أُملي عليه رواية ورأياً وتعليقاً وشرحاً ففاضل ووازن وأحكم الرأي فادى فأحسن التأدية وكان صادقاً فيما أداه •

وجاء الأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة (٢١٥ هـ) وتضاربت فيه الآراء وتدافعت ، وقد امتدحه الكوفية • والثابت أنه كان من الحفاظ النقلة ، لكنه كان يتكسب بعلمه •• واشتهر قطرب محمد بن أحمد بكتابه العلل في النحو (٢٠٦ هـ) ، والمازني أبو عثمان بكتابيه علل النحو والتصريف •

ثم اتسع القياس وجعل ينحو نحو المنطق والفلسفة كما تجلى ذلك عند المبرّد أبي العباس بن أبي يزيد (٢٨٥ هـ) وقد خلّف الكامل والمقتضب ، والزجاج

أبي اسحاق (٣١١ هـ) فالف الاشتقاق والأمالي، وابن السراج أبي بكر (٣١٦ هـ) وقد وضع الأصول وتلمذ للمبرد وصادق الفليسوف الفارابي وكان قوي الصلة به فتلمذ له في المنطق ، كما تلمذ الفارابي لصاحبه في النحو • وقد أخذ عن هؤلاء أبو سعيد السيرافي (٣٦٨ هـ) وله شرح الكتاب ، وعلي بن عيسى الرماني (٣٤٨ هـ) وله التفسير ، وأبو علي الفارسي (٣٧٧ هـ) وله الايضاح والتكملة ،وأبو الفتح عثمان بن جني (٣٩٢ هـ) وله الخصائص وسر صناعة الاعراب والمحتسب •وقد استفاضت شهرة ابن جني فسبق أقرانه وشأهم شأواً فبلغ الذروة في الأصالة وكان اماماً مقدماً في القياس •

وعُرف من أئمة القياس بعد أبي علي وأبي الفتح جار الله أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري صاحب الكشاف والمفصّل (٥٣٨هـ) وابن الشجري هبة الله أبو السعادات العلوي صاحب الأمالي (٥٤٢ هـ) وأبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن الانباري صاحب المصنفات النفيسة ، لا سيما الاعراب في جدل الاعراب والانصاف في مسائل الخلاف ولمع الأدلة (٥٧٧ هـ) والعكبري عبد الله بن الحسن صاحب اللباب واعراب القرآن وتفسيره (٦١٦ هـ) •

* * *

هذا واذا كان الحضرمي هو رأس البصرية (١١٧ هـ) فقد اختلف فيمن يمكن أن يكون رأس الكوفية فقد جاء في المظان أن بعض ائمة البصرة قد هجروها الى الكوفة فاقاموا بها ، وكان أشهر هؤلاء أبو جعفر الرؤاسي محمد بن أبي سارة (١٩٠ هـ) وهو أول من وضع كتاباً في النحو من أهل الكوفة فأخذ عنه الكسائي أبو الحسن علي بن حمزه (١٨٩ هـ) وهو امام الكوفية ، كما كان الخليل امام البصرية ، وأخذ عن الرؤاسي الفرّاء أبو زكريا يحيى بن زياد (٢٠٧ هـ) ، وهو علم الكوفية بعد الكسائي • واذا قال سيبويه (قال الكوفي) فقد عنى الرؤاسي هذا • وبذلك يمكن أن يعد الرؤاسي رأس الكوفية مع عمه معاذ بن مسلم الهرّاء مبدع علم التصريف ،وقد عمر طويلا (١٨٩ هـ)• قال الفيروزابادي في البلغة :

(أبو جعفر الرؤاسي أستاذ أهل الكوفة في العربية) •

واذا كان الكسائي قد نهج حدود المذهب الكوفي في التعويل على النقل خلافاً للبصرية في اعتمادها على النظر العقلي فان الفراء قد شايع الكوفي فيما استن من أصول ، ولو خالفه في كثير من المسائل ، بل دافع عن النهج الكوفي حتى غدا وكأنه امام الكوفية • وهكذا قد استمسك بالرواية وأبى للنحوي أن ينهج نهج المتكلمين والمناطقة والمتفلسفين • وكان القرآن مادته الأولى في روايته ، فبدا أميناً على خصوص اللغة وطبيعتها ، كما كان ثعلب أبو العباس أحمد بن يحيى (٢٩١ هـ) من بعده مخلصاً لهذا النهج مردداً لأقوال الفراء ، محتجاً بآرائه ، غير عابىء بالتعليل • ولم يعرف عن ثعلب أنه حاول فلسفة اللغة أو منطقة النحو ، كما حاول البصريون وخصمه منهم ، وهو المبرّد • ويُعزى الى ثعلب الفضل في اشاعة المذهب الكوفي والتبشير به ، كما يُعزى الى المبرّد دعوته الى البصرية ، وبراعته في الاغراء بها •

□ **قياس البصرة وقياس الكوفة :**

هذا واذا كان البصريون قد عُنوا بالقياس ومضوا فيه وأوغلوا حتى تجاوزوا طبيعة اللغة وخصوصها ، فقد كان للكوفيين أصولهم وقياسهم وعللهم • وهم لم يقتصروا على الوصف دون الاستدلال والاعتلال • ولا ننسَ قول الكسائي :

انما النحو قياس يُتبع ... وبه في كلِّ أمر ينتفع

بل لا ننس منزلة الفراء في التعليل والقياس ، وقد اعتمد الكوفيون على السماع والقياس ، كما فعل البصريون ، وكان أوائلهم أعنى بالسماع منهم بالقياس ، وأشد حرصاً على الوصف منهم على التعليل ، كما كان أوائل البصريين أنفسهم • واذا كان الكوفيون لم يدركوا شاو البصريين في الأخذ بالقياس ، وكانوا أدنى الى القصد منهم الى الايغال ، فليس صحيحاً أنهم عولوا على كل مسموع • ولو صح أن الكوفيين يعملون بكل شاذ ويقيسون عليه ، لما استقام لهم أصل أو حكم أو قياس • واني لأستسرف قول الأستاذ أحمد أمين ، رحمه الله ، في كتابه ضحى الاسلام (٢/٢٥٩) : (أما الكوفيون فلم يروا هذا المسلك ، ورأوا أن يحترموا كل ما جاء عن العرب ، ويجيزوا للناس أن يستعملوا استعمالهم ، ولو كان الاستعمال لا ينطبق على القواعد العامة • بل يجعلون الشذوذ أساساً لوضع قاعدة عامة) ، أقول اني لأستكثر هذا القول ولو شد منه قول السيوطي في بغية الوعاة (ان الكسائي كان يسمع الشاذ الذي لا يجوز الا في الضرورة فيجعله أصلا ويقيس عليه) •

ذلك أن الكوفية انما تجيز استعمالا قد يند عن قواعد البصرية ويشرد عليها ، ولكنها لا تقر استعمالا يخرج عن قواعدها هي • وقد يكون في ضوابط البصرية ما يمنع مسموعاً ، وفي ضوابط الكوفية ما لا يطرحه ولا يأباه • ذلك أن مذهب الكوفية أكثر تشعباً وأوسع رواية ، ومذهب البصرية أوسع قياساً وأضيق رواية • على أن اتساع القياس البصري المبني على العلل العقلية المنطقية قد يمنع السائغ ، ويضيق عن المسموع • وهذا ما دعا المتأخرين من النحاة ألا يجروا على منهاجهم أو يأخذوا أخذهم • قال أبو حيان (نحن لم نتعبد بمذهب البصرية وانما نتبع الدليل) • وقال في البحر المحيط (٢/٣٦٣) : (والقراءات لا تجيء على ما علمه البصريون ونقلوه) • وقال :(٤/٢٧١) : (هؤلاء النحاة يسيئون الظن بالقراءة ، ولا يجوز لهم ذلك) • وقال أبو عمرو الداني في جامع البيان (وائمة القراء لا تعتمد في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية ، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل • والرواية اذا ثبتت لا يردها قياس عربية ولا فشوّ لغة) • وقال الشيخ عبد العظيم الزرقاني في كتابه (مناهل العرفان ٤١٥) : (فاذا ثبتت قرآنية القرآن بالرواية المقبولة ، كان القرآن هو الحكم على علماء النحو ، وما قعّدوا من قواعد ••) • وهكذا تحلل ابن مالك وابن هشام فيما اجتهدا فيه ، من حدود البصرية في كثير من الأحيان ولو تهيأ للنحو من الأئمة من استنوا بهذه السنة ونهجوا هذا السبيل فتمنعوا على المتابعة والمشايعة ، وفازوا من التعبد بمذهب مخصوص ، ونجوا

مما لاتحتمله طبيعة اللغة، أو يأباه خصوصها من الجدل ، وعنوا بنحو الكوفية كلما أوغلت البصرية في التعليل فتنكبت الجادة ، وعولوا على القرآن وأثروا ماجاء فيه على كل مروي، لكان لهم خطة سديدة سوية في التجديد والاحياء .

الظاهرية والقياس :

اذا كانت هناك طائفة قد مجّت القياس فهي الظاهرية . لكنها أنكرته في الفقه خاصة . وقد بدا أن بعض النحاة قد دعوا الى ذلك في النحو أيضاً . والمذهب الظاهري في الأصل مذهب فقهي دعا اليه في القرن الثالث الهجري أبو داود بن علي بن خلف البغدادي امام أهل الظاهر في المشرق وتولى الدعوة اليه والاحتجاج له والمنافحة عنه في القرن الخامس الهجري الامام علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي ، معتقداً أن القرآن انما يجب أن يُحمل على ظاهره ولا يحال عن ظاهره البتة ، اللهم الا أن ياتي نص أو اجماع أو ضرورة حس على أن شيئاً منه ليس على ظاهره ، وأنه نقل من ظاهره الى معنى آخر. فالانقياد حينئذ واجب لما يوحيه ذلك النص والاجماع والضرورة . وقد جاء تفصيل ذلك في كتب ابن حزم الأندلسي لا سيما (ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل) .

ابن مضاء والقياس :

عاش ابن مضاء في القرن السادس الهجري فبدا أنه اتخذ مذهبه في النحو على مثال مذهب الظاهرية في الفقه . أي أنه أنكر القياس كما أنكرته وعوّل على النص كما عوّلت عليه ، وذلك في كتابه الشهير (الرد على النحاة) ، لكن هذا لا يتسنى في الأصل لأن في علل النحو من فسحة النظر ما لا تتسع له علل الفقه أحياناً كثيرة . كأن يكون البحث في علة مناسك الحج وترتيبها ، وفرائض الصلاة وعدد ركعاتها فتجد مرد وجوبها الى ورود الأمر بها بحكم الشريعة ، أي بالنص . قال ابن جني في الخصائص (١/٥٢ ـ ط/١٩١٣ م) : (فأول ذلك انا لسنا ندّعي أن علل العربية في سمت العلل الكلامية البتة ، بل ندّعي أنها أقرب اليها من العلل الفقهية) . وأردف :(واذا حكمنا بديهة العقل وترافعنا الى الطبيعة والحس ، فقد وفينا الصنعة حقها ،وَرَبأنا بها أفرع مشارفها) .

أقول انما ثار ابن مضاء على النحاة وعاف مذهبهم في (العامل) لغلوّهم في التعليل ، فاستبعد الجدل النظري والحجاج الفلسفي ، وكل ما ينأى باللغة عن طبيعتها وينحرف عن خصوصها ، وعوّل على النص وأغفل القياس من هذه الجهة . لكن ابن مضاء قد أخذ نفسه بنوع من القياس ، ذلك أنه أقرّ (العلّة) وأبى (علّة العلّة) أو العلل الثواني والثوالث،كما أنكرها ابن جني نفسه. واقرار (العلة) يدعو الى البحث في العلة الجامعة والتماس القياس الذي لا بد منه .والا فكيف يمكن أن تنهض لغة لا يعمل قياس على رسم ضوابطها وشرع حدودها، ويمهد لها سبيل التوليد والنماء ومذاهب الاتساع والارتقاء .

□ القيــاس والســماع :

اذا كان التعويل على السـماع مرده في الأصل الى الحرص على ضبط اللغة وكفالـة سلامتها أيام كان يعمل الأئمة على حصرهـا وتدوينها، فينبغي الا يكون حائلا دون مايمكن أن يلتمس فية علة جامعة فيبنى عليه قياس ،في كل ما تدعو اليه حاجة التعبير والاصطلاح فتاذن به طرائق النقل والمجاز وسبل التصريف والاشتقاق • والا كان السماع قيداً يحجـر اللغة عن التوالد والانبساط ويقصر خطاهـا عن استجابة أو مؤاتاة • ولا خفاء بأن سبـل التصريف وضوابط الاشتقاق لا يشوبها من سرف التعليل في ذكر الأسـباب ومسبباتهـا ما يشوب القياس في قواعد النحو • ومن ثم لم يفضِ التعويل عليها الى شيء مما آل اليه الاغراق في قياس النحو وتعليله ، من النـأي باللغـة عن خصـوصهـا وتحيّف طبيعتهـا والانزواء بها عن سبيل المعاني الى الافتنـان بصناعة الاعراب ، حتى انقبض هذا الاعراب عن أن يكون دليل المعـاني وسـبيل الابانـة والافصـاح •

وقد أخذ مجمع اللغة القاهري بقياس التصريف والاشتقاق هذا في مؤتمراته حـين أجرى القياس في كثير من المشتقات على ما ذكرناه ونذكره في أبوابه •

□ القياس في صيغ المبالغة :

هذا بحث طريف قلما خاض فيـه الباحثون • اذ لم يصرح الأئمة الأوائل بقيـاس اشتقاق صيغ المبالغة ولم يشر اليه ابن مالك في ألفيته حين قال :

فعّـال او مفعـال او فعـول في كثـرة عـن فـاعـل بديـل
فيستحـق مـالـه مـن عمـل وفي فعيـل قـلّ ذا وفَعِـل

فأنت ترى أن ابن مالك لم ينبه علـى قياس اشتقاق صيـغ المبالغـة هذه • وكـل ما عناه هنا أن صيغ (فعّال ومفعال وفعول)تنوب كثيراً عن (فاعل) للدلالة على المبالغة وتعمل عمله ، وقلّ ذلك في (فعيل وفَعِل) •وقـال الامـام الأشـموني في شـرح ما تقـدم من قـول ابن مالـك (٣/١١٤) :(أي كثيراً ما يحوّل اسـم الفاعل الى هـذه الأمثلة لقصد المبالغة والتكثير فتستحق ماكان له من عمل) • فقال الامام الصبّان في تعليقه على هذا (قوله فتستحق ما له من عمل يفيـد أن جميع الأمثلـة الخمسـة تعمل قياسـاً ، وهو الأصـح) •

فتبين بهذا أن الذي عناه الأئمـة هنا ،هو قياس عمل صيغ المبالغة الخمس ، كعمـل اسم الفاعل • وسكتوا عن قياس اشتقاقها • هذا والكوفيون على عدم اعمال صيـغ المبالغة وتأويل ما عمل منها على تقدير فعل ، خـلافاً للبصريين • فقد أجمع هـؤلاء على اعمـال الصيغ الثلاث الأولى قياساً ، واختلفـوا في الصيغتين الأخيرتين • وأكثر المتاخرين مـن الأئمة على قياس اعمالها جميعاً ، كما ذهب اليـه سيبويه •

واذا تجاوزنا الصيغ الخمس الى سواها فالأكثرون على أن اعمالها سماع• ف (فِعّيل) بكسر الأول وتشديد الثاني ، وهو من صيـغ المبالغة ، قال بعضهم بقياس اعماله ، وأنكره

كثيرون ، وحملوا ما عمل منه على السماع ٠قال الامام الصبان (٣/١١٥) : (في الفارض ما نصه : زاد ابن خروف اعمال فعِّيل كزيد شرِّيب" الخمرَ بالنصب ، فاجازه ايضا ابن ولاّد ، وحكاه أبو حيان) ٠ واردف الصبّان قائلا (وشرّيب من المبالغة سماعاً ..) أي أن اعمال شِرّيب سماع لا قياس ، خلافاً لما ذهب اليه في الصيغ الخمس المتقدّمة ٠

هذا عن قياس الاعمال ٠ أما عن قياس الاشتقاق فقد استنبط بعض الباحثين المحدثين من سكوت العلماء عن التصريح بقياس اشتقاق صيغ المبالغة ، الى أن صوغها سماع ٠ فقال الشيخ مصطفى الغلاييني في كتابه (جامع دروس اللغة العربية ـ ١/٨٦) : (مبالغة اسم الفاعل ألفاظ تدل على ما يدل عليه اسم الفاعل بزيادة ٠٠٠ ولها أحد عشر وزنا ٠٠ وأوزانها كلها سماعية فيحفظ ما ورد منها ولا يقاس عليه) ٠ وقال الشيخ أحمد الحملاوي في كتابه (شذا العرف/٧٨) :(وقد تُحوّل صيغة فاعل للدلالة على الكثرة والمبالغة في الحدث الى أوزان خمسة مشهورة تسمى صيغ المبالغة ، وهي فعّال ومفعال وفعول وفعيل وفَعِل ٠٠ وقد سمعت ألفاظ للمبالغة غير تلك الخمسة) ٠ فلم يشر الى قياس ٠

وقال الشيخ محمد الخضر حسين في كتابه(القياس) : (ويقوم مقام اسم الفاعل فعّال ومفعال وفعول وفعيل وفَعِل ، وهذه المسمّاة عندهم بأمثلة المبالغة نحو نظار ومنحار وصبور وعليم وحذر) ، والمنحار كثير النحر ، واردف(ومن علماء العربية من يذكرها ويضرب لها الأمثال ويبسط أو يوجز في الخلاف الجاري في اعمالها عمل اسم الفاعل ٠ ولا يأتي على ناحية القياس في اشتقاقها بعبارة صريحة ٠ومنهم من يصرّح بصحة القياس في بناء فعّال خاصة ، كما في روح الشروح على المقصود ٠ووجه هذا المذهب أن صيغة فعّال وردت في مقدار من الكلم الفصيح يكفي لصحة القياس عليه) ٠ وهكذا أشار الى اهتمام العلماء باعمال الصيغ دون اشتقاقها ٠

□ قياس الاعمال يقتضي قياس الاشتقاق :

والذي عندي أنه اذا أنعمنا النظر في كلام ابن مالك ، ألفينا انه يشير الى كثرة تحويل (فاعل) الى فعّال ومفعال وفعول ،من صيغ المبالغة ، وقد أوجب ذلك أن تنوب منابه في تأدية عمله عند ارادة التكثير ٠ فانظر الى قول الامام الأشموني (أي كثيراً ما يحوّل اسم الفاعل الى هذه الأمثلة بقصد المبالغة والتكثير) ٠ أفلا تستوجب كثرة التحويل هذه دعوى القياس في اشتقاق صيغ المبالغة ،كما استحقت قياس اعمالها !

قال الشيخ محمد الخضر حسين في مقال آخر له في مجلة المجمع القاهري (٢/٥٤) : **رجعنا الى كتب الصرف فوجدنا كثيراً منها لا يتعرض لصيغة فعّال من ناحية أنها قياسية او سماعية ، ولا يزيد على ان يذكر انها صيغة تاتي بدلا من اسم الفاعل للدلالة على المبالغة في معنى الفعل ، ووجدنا طائفة يتعرضون لمجيء فعّال ومفعال وفعول بدلا من اسم الفاعل ويصفونه بالأكثر ، كما قال الاشموني في شرح الخلاصة) ٠** واردف : (ووجدنا طائفة ثالثة تصرّح بأن الصيغ الخمس : فعّالا ومفعالا وفعولا وفعيلا وفَعِلا ، المأخوذة من فعل متعد ، قياسية ٠ قال الشيخ الدنوشري :يُنظر هل التحويل الى الخمسة المذكورة قياسي أو سماعي ، أو قياسي في الثلاثة الأولى: فعال ومفعال وفعول ، سماعي في الأخيرتين :

فعيل وفَعِل ، ثم قال : مذهب البصريين منقاسة في كل فعل متعد ثلاثي : نحو ضرب ، تقول : ضَرّاب ومضراب وضروب وضريب وضرب) على ما جاء في حواشي ياسين على التصريح • فأنت ترى أن الامام الدنوشري قد نبه على قياس الاشتقاق في صيغ المبالغة الخمس ، بل جعل ذلك مذهب البصريين •

قال الشيخ محمد الخضر حسين في التعليق على كلام الامام الدنوشري (**وهذا النص يدل على أن صوغ فعّال من الفعل المتعدي قياسي كسائر ابنية المبالغة**) • ولكن ما وجه قول الامام الدنوشري بقياس صوغ أبنية المبالغة الخمسة من كل فعل متعد ، بل ما وجه دعواه أن هذا هو مذهب البصريين ولم يصرح به أحد منهم ؟

لم يعرض الشيخ محمد الخضر حسين لهذا ، على حين أشار أن كتب الصرف لم تصرّح بمثل هذا القياس • فما توجيه قول الامام الدنوشري اذاً ؟

اقول ان البصريين قد قالوا بقياس اعمال صيغ المبالغة الخمس ، ومنهم من اقتصر على الثلاث الأولى منها • على أن أخذهم بالقياس في اعمال هذه الثلاث قد بُني على الكثرة في تحويل (فاعل) اليها ، واعمالها اعماله • ولما ارتبط اعمالها بتحويلها ، فقد أصبح الحكم بالقياس في اعمالها صراحة ، مقتضيا الحكم بالقياس في تحويلها ضمناً • وكان هذا ما حمل الدنوشري على ان يقول (مذهب البصريين منقاسة في كل فعل متعد ثلاثي نحو ضرب ، تقول : ضرّاب ومضراب وضروب وضريب وضَرِب) •

ويسدد ماذهبنا اليه أنهم كلما قالوا بقياس اعمال طائفة من صيغ المبالغة ، مضوا في اشتقاق هذه الصيغ من فعل واحد • فانظر الى قول ابن الحاجب في الكافية (وما صيغ منه للمبالغة كضرّاب وضروب ومضراب ، وعليم وحَذِر) فقد قال ابن الحاجب بقياس اعمال الصيغ الثلاث الأولى ، ومضى في اشتقاقها من (ضرب) نفسه ، فقال (كضرّاب وضروب ومضراب) ، على حين ذهب الى اعمال صيغتي (فعيل وفَعِل) سماعاً ، فاشتق كلاً منهما ، من فعل ، فقال (وعليم وحَذِر) • قال الرضي في شرح قول ابن الحاجب (٢/٢٠٢) : (أبنية المبالغة العاملة اتفاقاً من البصريين ثلاثة • وهذه الثلاثة مما حُوّل اليها أسماء الفاعلين من الثلاثي عند قصد المبالغة) • أفلا يعني ايراد الصيغ الثلاث من (ضرب) نفسه ، القولَ بقياس تحويل (ضارب) اليها ، أي اشتقاقها من (ضرب) ؟

وقد ذهب الشنتمري الى قياس اعمال الصيغ الخمس جميعا ، كما فعل سيبويه ، فقال : (لأنه ـ أي حَذِر ـ مُغَيَّر من بنائه للتكثير ، كما كان ضروب وضرّاب وغيرهما من الأمثلة) • ف (الأمثلة) هنا هي (الصيغ) كما وردت في كلام الأشموني والصبان وسواهما • قال ابن هشام في شرح شذور الذهب (٣٩٢) : (الثالث من الأسماء العاملة عمل الفعل : أمثلة المبالغة ، وهي عبارة عن الأوزان الخمسة المذكورة محوّلة من صيغة فاعل بقصد افادة المبالغة والتكثير) • فقول الشنتمري (كما كان ضروب وضرّاب وغيرهما من الأمثلة) يعني (كما كان ضروب وضرّاب ومضراب وضريب وضَرِب) أي على وفق ما جاء في كلام الدنوشري •

☐ اذا صح القياس في اعمال فعيل وفعِل فلايصح القياس في اشتقاقهما :

مر بنا أن أخذ الأئمة بالقياس في اعمال صيغ المبالغة الثلاث الأولى مرده الى كثرة تحويل (فاعل) اليها واعمالها عمله ، وأن الكثرة في تحويلها اذا كان قد أتاح القياس في اعمالها فلا شك انه يأذن بالقياس في اشتقاقها أيضاً . على أن سيبويه ومن تبعه من البصريين قد قالوا بقياس اعمال (فَعِل وفعيل) من صيغ المبالغة ، على قلة ما حوّل من فاعل اليهما للمبالغة . وقد أصار هذا بعض البصريين الى أن يقولوا بالسماع في اعمالهما . واستشهد سيبويه بصحة اعمال (فَعِل) وقياسه بقول الشاعر :

حَذِرٌ أموراً لا تضير وآمن ... ما ليس منجيه من الاقدار

قال الامام الشنتمري (١/٥٨) :(الشاهد فيه نصب أمور بحَذِر لأنه تكثير حاذر . وحاذر يعمل عمل فعله المضارع فيجري حذر عند سيبويه مجراه في العمل لأنه عنده مُغيَّر من بنائه للتكثير، كما كان ضروب وضرّاب وغيرهما من الأمثلة) ، وأردف : (وقد خولف سيبويه في تعدّي فَعِل وفعيل لأنهما بناءان لما لا يتعدّى كبطر وأشر ، وكريم ولئيم . وسيبويه رحمه الله لا يراعي في موافقته بناء ما لا يتعدى ، اذا كان منقولا عن فاعل المتعدي للتكثير وهو القياس) .

فحوى المسألة أن (حذراً) لو أتى من (لازم) لكان صفة مشبهة ، كما مثل الشنتمري لهذا بـ (بطِر وأشِر) . والأكثر في (فَعِل) أن يأتي من لازم ويكون صفة مشبهة . وكذا الأصل في (فَعيل) ، وقد مثل له الشنتمري بـ (كريم ولئيم) . لكن حذراً وقد عمل في المفعول قد أتى من متعد لايقاع الفعل على جهة التكثير . فهو محوّل اذاً من (حاذر) اسم الفاعل ، عامل عمله كضروب وضرّاب . ولا تمنع قلة اعمال (فَعِل وفعيل) من الحكم بقياس الاعمال فيهما لأنهما تفرعا في العمل على أصل ، وان ضاق مسراه . وسيبويه قد بنى على (شنوءة وشَنَئي) ولا مثيل له ، اجراء لـ (فَعولة) مجرى (فعيلة) لمشابهته اياها، فقال (حلوبة وحلبي وركوبه ورَكبي).قال ابن جني في الخصائص (ط ـ ١٩١٣ ـ ١/١٢١) : (وتفسيره أن الذي جاء في فعولة هو هذا الحرف والقياس قابله ، ولم يات شيء ينقضه. فاذا قاس الانسان على جميع ماجاء ،وكان أيضاً صحيحاً في القياس مقبولا. فلا غرو ولا ملام) .

وقد مثل النحاة لاعمال (فعيل) بـ(شبيه) . وهو في معنى (المشبه) . وقد جاء من فعل متعد هو (أشبه الشيءُ الشيءَ فهو مشبهٌ اياه) . فاذا أردت أن توقع به فعلا لارادة التكثير كان محولا من اسم الفاعل عاملا عمله . قال الشاعر :

فتاتان أما منهما فشبيهة ... هلالاً وأخرى منهما تشبه البدرا

ومعناه هما فتاتان أما واحدة منهما فشبيهة هلالا فأعمل صيغة المبالغة وهو شبيهة اعمال اسم الفاعل (مشبهة) فنصب بها المفعول به وهو قوله (هلالا) . وقد مثلوا لاعمال (فعيل) بـ (أكيل) أيضا . قال حاتم الطائي :

اذا ما صنعت الزاد فالتمسي له ... أكيلاً فاني لست آكله وحدي

واختلف النحاة في (أكيل) ، فمن قدّر في معناه المبالغة جعله محوّلا عن (أكل) • ومن رأى أنه (المؤاكل) اعتده صفة للثبوت على (فعيل) بمعنى مفاعل • وهكذا نذير بمعنى منذر • قال صاحب المغني (وأما قوله تعالى نذيراً للبشر ، فان كان النذير بمعنى المنذر فهو مثل فعال لما يريد ، وان كان بمعنى الانذار فاللام مثلها في سقيا لزيد) •

* * *

على أن هذا الذي اعتمده سيبويه في القول بقياس اعمال (فَعِل وفعيل) لا يقتضى القول بالقياس في اشتقاقهما • فالقياس في الاعمال انما بني على القليل لأنه أصل ، أما القياس في الاشتقاق فليس له ما يسنده من أصل أو كثرة • ذلك أن الأصل في الوصف اذا كان على (فَعِل) أن يشتق من فعل لازم على (فَعِلَ) بفتح فكسر ، فيكون صفة مشبهة على الثبوت • وقلما يكون صيغة مبالغة تشتق من متعد لارادة ايقاع الحدث على جهة التكثير • وكذلك (فعيل) فبابه اذا كان بمعنى الفاعل أن يكون صفة مشبهة تشتق من (فعُل) بالضم أو (فَعِل) بالكسر، وهما لازمان • أو يكون بمعنى المفاعل كالجليس والأكيل والنديم بمعنى المجالس والمؤاكل والمنادم ، وهذه لا تعمل باتفاق • ويندر أن يأتي لايقاع الحدث من متعد على جهة التكثير ليعد صيغة مبالغة كمليم من عالم، وكرحيم من راحم عند من رأى أنه للمبالغة كما ذكره ابن يعيش في شرح المفصل (٦/٧١) وابو البقاء في كلياته (٢/٣٧١) ، وقد ذهب هذا في موضع آخر الى أنه صفة مشبهة من رحُم بالضم ، معدولا به عن رحِم بالكسر • وقد قالوا بمبالغة نذير وسميع واليم وشبيه من منذر ومُسمع ومؤلم ومشبِه وهو نادر أيضا • ومن ثم كان القياس في اعمال (فَعِل وفعيل) لايقاع الحدث على جهة التكثير صيغتين للمبالغة لا يستدعي قياسا في اشتقاقهما •

☐ صيغة فعّال في المبالغة :

هذا واذا ثبت القول بالقياس في اشتقاق فعال وفعول ومفعال ، فان (فعّالا) هو أكثرها شيوعاً • وقد جاء للمبالغة والكثرة ،كما جاء للصناعة والاحتراف والملازمة • والأصل أن يكون اشتقاق هذه الصيغ من المتعدي كما يكون من اللازم لأنها محولة من فاعل ، وفاعل يأتي من لازم ومتعد • وقد أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة في مؤتمره صوغ (فعّال) من كل ثلاثي متصرف طردا لما سمع من ذلك • فقد جاء في مجلته (٢/٣٥): (يصاغ فعّال للمبالغة من مصدر الفعل الثلاثي اللازم والمتعدي) ، وهو رأي حسن • وقد ذكر الشيخ محمد الخضر حسين كثيرا مما جاء على (فعّال) من لازم ك (الأفاك والأوّاب والبخّال والبسّام والتواب والتياه والثواب والحنان والحلاف والخناس والدراج والرقاص والرواغ والسباع والسجاح والسراج والكذاب والسياح والسقاط والشفاف والصخاب والصياح والضحاك والعوام والغواص والقوام والمزاح والمشاء والمكار والمياس والميال والنباح والنهاض والنوام والهطال والوثاب والوضاح والولاج والوقاع •••) •

ومن هذا (نمّار وسمّاء) . قال الجوهري في الصحاح : (يقال ما كانت فتنة الا نمر فيها فلان ، أي نهض فيها ، وان فلانا لنمّار في الفتن ، اذا كان سماء فيها) . وفي الألفاظ الكتابية لابن السكيت نحو من ذلك(١٣٦) .

وقد جاء (صفاق وأفّاق) : والأول من(صفق) . قال صاحب المصباح (وصفقت له بالبيعة صفقاً ضربت بيدي على يده .وكان العرب اذا وجب البيع ضرب أحدهما يده على يد صاحبه . ثم استعملت الصفقة فيالعقد) . والثاني من (أفق) . قال الجوهري: (ويقال أفق اذا ذهب في الأرض) . وفيالنهاية لابن الأثير (وفي حديث لقمان : صفّاق أفّاق ، هو الرجل الكثير الأسفاروالتصرّف في التجارات) .

□ **صيغة فعّال في الصناعة :**

وقد استعمل العرب صيغة (فعّال) فيقصد آخر يناسب المبالغة والكثرة ، وهو الصناعة والاحتراف وملازمة الشيء ، فقالوا(الجمّال والقصّاب والخراط والدلال والسياف والعطار والحداد) ونحو ذلك ، فماالذي قاله الأئمة في صوغه ؟

صرح كثير من الأئمة بقياس (فعّال)في هذا الباب ، وهو باب النسب الى الصناعة قال صاحب الهمع (١٩٨/٢) : (ومنهاالاغناء عن ياء النسب بصوغ فعّال من الحرفة كخباز وقزاز وسقاء وبناء وزجاج وبزاز ،ويقال خياط ونجار ..) وقال (وقد يقوم فعّال مقام فاعل كنبال بمعنى نابل ، أي صاحب نبل . وقد يقوم فاعل مقام فعال كحائك في معنى حواك لأن الحياكة من الحرف ...)وأردف (وكل هذا موقوف على السماع ولا يقاس شيء منه وان كان قد كثر في كلامهم .قال سيبويه : فلا يقال لصاحب البر برار ولا لصاحب الشعير شمار ولا لصاحب الدقيقدقاق ولا لصاحب الفاكهة فكاه) . واستدرك فقال (والمبرد يقيس باب فاعل وفعال لأنهفي كلامهم أكثر من أن يحصى) . ولم يستبعد ابن يعيش قياس (فعال) هذا ، فقال في شرحالمفصل (وكثر فعال حتى لا يبعد دعوى القياس فيه ، وقل فاعل ، فلا يمكن دعوىالقياس فيه) .

وقد أخذ مجمع اللغة العربية بالقاهرةبقياس (فعال) للصناعة فقال : (يصاغ فعال قياساً للدلالة على الاحتراف وملازمةالشيء . فاذا خيف لبس بين صانع الشيء وملازمه ، كانت صيغة فعال للصانع ، وكانالنسب بالياء لغيره . فيقال زجّاج لصانع الزجاج ، وزجاجي لبائعه) .

وقد عاب الأستاذ أسعد خليل داغر علىالأب أنستاس ماري الكرملي قوله(بياع سماد)، قال والصواب (بائع) . فاحتج الأب لورود(بياع) في مستدرك التاج ، وفي مقدمة الأدب للزمخشري . واحتج الدكتور مصطفى جوادبالقياس فأحال داغرا على قول ابن عقيل (يصاغ للكثرة فعال ومفعال وفعول وفعيلوفعل ، فتعمل عمل الفعل على حد اسم الفاعل) ، كما جاء في كتاب أغلاط اللغويينالقدماء للأب الكرملي . فما الراي في هذا ؟

صواب المسألة عندي أن (البياع)صيغة للاحتراف أو النسب الى الصناعة ، وقد استظهر الدكتور مصطفى حداد بقولابن عقيل في صيغ المبالغة لا في النسب . وليس

في قول ابن عقيل هنا ما يحتج به أصلا لأن كلامه على قياس الاعمال في صيغ المبالغة ، ولم يصرح بقياس الاشتقاق . ولو أخذ جواد بقول ابن عقيل في (فعال) الذي هو للنسب ، لجاز ذلك منه . قال ابن مالك :

ومع فاعل وفعّال فَعِل   في نسب أغنى عن اليا فقُبل
وغير ما استَلفتَه مقررا   على الذي يُنقل منه اقتصرا

فقال ابن عقيل : (باب ما جاء من المنسوب مخالفا لما سبق تقريره فهو من شواذ النسب التي تحفظ ولا قياس عليها) . وقال الأشموني : (يعني أن ما جاء من النسب مخالفا لما تقدم من الضوابط شاذ ، يحفظ ولا يقاس عليه) . واذا كان فحوى ذلك أن ما جاء على فاعل وفعال وفَعِل ، قد جاء على ضابط وانه مقبول ، وأن ما سواه مما لم يوقف فيه على ضابط فانه شاذ لا يقاس عليه . أقول ان هذا لا يعني أن ما جاء على هذه الصيغ مقيس بالضرورة ، لكن المبرد كما رايت قد قال بقياس (فعال) على ما جاء في الهمع ، وأشار اليه الأشموني بقوله (والمبرد يقيس هذا) أي يقيس فعالا ، كما ذكر ابن يعيش في شرح المفصل أن كثرة فعال تؤذن بقياسه .

هذا وقد ذكر سيبويه والثعالبي (البياع) فيما جاء على (فعال) . قال سيبويه في الكتاب (٢/ ٢٦١) : (ومما تُمال ألفه قولهم كيال وبياع) . وجاء في فقه اللغة في فصل (أسماء فارسية منسية وعربيتها محكية مستعملة/ ٤٥٠) قول الثعالبي (المساح والبياع والدلال والصراف والبقال والجمال والقصاب والفصاد والخراط) . وذكر الأشموني (البياع) في كلامه فقال (قالوا لبياع العطر ولبياع البتوت وهي الأكسية عطار وعطري ، وبتّات وبتي) .

☐ صيغة فعول في المبالغة :

أخذ مجمع اللغة العربية بالقاهرة بقياس اشتقاق (فعول) للمبالغة من المتعدي واللازم حين الحاجة ، وهو رأي صائب . وقد تقدم أن من الأئمة البصريين من يقول بقياس اشتقاقه . ويؤيد قياس (فعول) ما جاء في التاج (والمقرب : النَّصور ، كصبور من الصبر للمبالغة ، المنيع .. قال شيخنا ، ولو قال الناصر البالغ المنعة كان أدل على المراد وأبعد عن الابهام، لأن بناء فعول من نصر، ولو كان مقيسا ، لكنه قليل الاستعمال ، ولا سيما في مقام التعريف لغيره) . فدل كلامه على أن صوغ (فعول) قياس ، على كل حال .

واذا كنا قد أبينا (فعيلا) للمبالغة من لازم ، فان مجيء (فعول) منه ، سائغ متقبل . وقد أحصى الأستاذ محمد شوقي أمين عضو مجمع اللغة العربية القاهري ، مما جاء على فعول وهو من اللازم ، مائة مثال أو يزيد ،كما جاء في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (لشهر نيسان ١٩٥٥ م) .

ولكن ما بال اسم المبالغة (فعول) هذا يتسع للازم ويضيق عنه اسم المبالغة (فعيل) فلا يأتي الا من متعد . أقول الأصل في (فعيل) أن يكون صفة مشبهة ، وهو مبني غالبا على

(فعُل) بالضم ، ولا يكون هذا الا لازمـاً ٠فاذا خرج عن بابه الى المبالغة لايقاع الفعـل على جهة التكثير فلا بد أن يبنى على غير اللازم ٠

أما (فعول) فالأصل أن يكون لايقـاع الفعل على جهة التكثير ، ولا يقتضي حالـه هذا أن يختص بلازم أو متعد ، كما اقتضى حال (فعيل) في الأصل ٠ ومن ثم اتسع لهما جميعاً وكثر ما جاء منـه ، بل من هنا ضـاق مسرى (فعيل) اذا كان للمبالغة فقل تحوله عن اسم الفاعل٠ وقد أحصى الدكتور ابراهيم أنيس عضو مجمع اللغة العربية بالقاهـرة في معجم الفيروزابادي (٣٧٩) مثلا لفعول ، على حين لم يقع على أكثر من (١٤٧) مثالا ، من مفعال ، كما جاء في مجلة المجمع القاهـري الثامنة عشرة ٠

ومن نافلة القول ان يكون (فعول) للمبالغة سواء بُني على متعد أو لازم ، لكنه هـل يحتمل أن يكون صفة مشبهة اذا كان من لازم ؟عندي انه لا يتاتى هـذا الا بشرط واحـد ٠ فقد جاء النص على ان (فعولا) ، من صيغ المبالغة ، وانه يستوي فيه التذكر والتانيـث ما دام بمعنى الفاعل ، وانه لكذلك ٠ فانت تقول رجل صبور وامراة صبور ورجل غيور وامراة غيور ٠ فلا مساغ اذن لأن يكون صفة مشبهة ، لأن النص على ان الصفة المشبهـة لا يستوي فيها المذكر والمؤنث ٠ لكنه اذا اتى من فعول مـا انث بالتـاء شذوذا قيل انـه صفـة مشبهـة ٠

هذا و (فعول) محمول على (الاسمية)لعدم بنائه على صيغة فعلية خاصة به ٠ قال ابن سيده في المخصص (١٣٨/١٦) : (اعلم أن فعولا اذا كان بتأويل فاعل لم تدخلـه تاء التأنيث اذا كان نعتاً لمؤنث ٠ تقول امراة ظلوم وغضوب وقتول ٠ ومعناه امراة ظالمة فصرف عن فاعلة الى ــ فعول ــ فلم تدخله هاء التأنيث لأنها لم تبن على الفعل) وأردف (وذلـك أن فاعلا مبني على ــ فعَل ــ ومُفعـلا مبني على ــ أفعل ــ وفعيلا مبني على فعُل ، وفعلا مبني على فعِل ٠ فلما لم يكن لفعول فعـل تدخله تاء التأنيث تُبنى عليه ، لزمه التذكير لهذا المعنى ٠ فاذا كان فعول بمعنى مفعـول دخلته التاء ليفرقوا بين مالـه الفعل وبـين ما الفعل واقع عليه) ٠

فالأصل في التاء الفارقة أن تدخل على الفعل٠ وتدخل اسم الفاعل والمفعول لمشابهتهما الفعل لفظاً ومعنى ٠ وحملت الصفة المشبهة على اسم الفاعل والمفعول لمشابهتها اياهما ٠ وفحوى كلام ابن سيده أن ما كان من الصفات بتأويل (فاعل) لحقته التاء اذا بني على فعل يختص به غالباً ، كما اختص (فاعل) بفعَل، ومُفعل بأفعل ، وفعيل بفعُل ، وفعِل بفعِل، وفعال بما بني عليه (فاعل) ٠

أما (فعول) فلم يختص بفعل يغلب عليه بناؤه ، لتدخله التاء كما تدخل الفعل الذي بني عليه ٠ والواقع أنه قـد سمع (فعـول)مبنيا على فعَل وفعِل لازمين ومتعدّين وعلى فعُل ولا يكون الا لازما ٠ أما فاعل فقد ذهب الجمهور الى أن بناءه من الأصل على (فعَل) لازما ومتعديا ، و (فعِل) متعديا ٠

فقد قال العرب (فعول) من فعُل كنزور من نزر اذا قل فقيل امـرأة نزور قليلـة اللبن ، ولم يسمع نازر لأن فاعلا لا يبنى على فعُـل ٠

وقيل كسول من كسِل ، وحصور منحصِر ورؤوم من رئم وفروق من فرق ولم يُسمع في معناها (فاعل) لأن فاعلا لا يُبنى عندَ الجمهور على فعِل لازماً • وقد أدى هذا الى كثرة (فعول) في المبالغة • قال الدكتورابراهيم أنيس عضو المجمع اللغة العربية بالقاهرة في مجلة المجمع (١٨/٨٢) : (والذي يبعث على الحيرة هو التسوية بين هاتين الصيغتين : فعول ومفعال ، في فكرة القياسية،رغم أن ما ورد من أمثلة فعول في المعاجم العربية يكاد يبلغ ثلاثة أمثال ما ورد فيهامن صيغة مفعال • ففي احصاء سريع من قاموس الفيروزابادي تبين لنا أن عدد أمثلةفعول ـ ٣٧٩ ـ على حين أن عدد أمثلة مفعال ـ ١٤٧ ـ) • فاذا كانت فعول للمفعولألحقت بها التاء فرقاً بينها وبين ما هو للفاعل.

☐ عدو على صيغة فعول :

هذا وقد جاء في التنزيل (ان هذا عدو"لك ولزوجك ـ طه/١١٧) فما القول في (عدو) هذا ؟ بحث صاحب المغني (عدواً)في الآية ، كما بحث (أكيلا) في قول الشاعر :

اذا ما صنعتِ الزاد فالتمسي له أكيلاً فاني لست آكله وحدي

قال ابن هشام (١/١٧٧) : (وفيه نظرلأن عدواً وأكيلا ، وان كانا بمعنى معاد ومؤاكل ، لا ينصبان المفعول ، لأنهما موضوعان للثبوت وليسا مجاريين للفعل في التحرك والسكون ، ولا محولان عما هو مجار له • لأنالتحويل انما هو ثابت في الصيغ التي يراد بها المبالغة) وأردف (وانما اللام في البيتللتعليل وهي متعلقة بالتمسي ، وفي الآية متعلقة بمستقر محذوف صفة لعدو ، وهيللاختصاص) •

يريد صاحب المغني ان ينفي عن (عدو)و (اكيل) صيغة المبالغة في الآية والبيت ، وهو يرى أن العدو والأكيل بمعنى المعاديوالمؤاكل • وما جاء بمعني مفاعل كجليس ونديم وسمير لا يعمل باتفاق • ومن ثم لـمتكن اللام في العبارتين للتقوية • وانما هي في (عدو لك) للاختصاص ، وفي (فالتمسي لهأكيلا) للتعليل •

وعلق الشيخ محمد الأمير على كلام ابنهشام فلم ير بأساً في أن يكون (عدو) في الآية ، و (أكيل) في البيت ، للمبالغة ، بلرأى أن المعنى يؤيد هذا ، وخالفه فيه الشمني. وعندي أن المعول الأول في الحكم ها هنا ، علىالدلالة • فأقرب شيء يمكن أن يرد اليه (عدو) هو عَدا عَداء • والعَداء هو الظلمكما جاء في الأفعال لابن القوطية ، لكنه هو المداوة أيضا • قال الجوهري في الصحاح(العادي : العدو") • فاذا كان (عدو) مبنياً على (عدا) اللازم ، فينبغي أن يكون صيغةمبالغة من لازم محولا من (عادٍ) ، هذا هو الأصل • قال ابن السكيت (فعول اذا كان فيتأويل فاعل كان مؤنثه بغير هاء نحو رجل صبور وامرأة صبور) • الا أن يكون (عدو")هذا مؤنثه (عدوة) فيكون صفة مشبهة • قال ابن السكيت (الا حرفاً واحداً جاء نادراقالوا هذه عدوة الله) • ومعنى هذا أن الأصل في (فعول) أن يكون صيغة مبالغة يستوي فيهالتذكير والتانيث ، فاذا أنث كان شاذاً • ولا يعني شذوذه هذا اقترانه بتاء التأنيثفحسب ، وانما يعني الى ذلك صيرورته صفة مشبهة • ولم أر من صرح بهذا ، غير أنه جاءفي المصباح قول للأزهري (اذا أريد الصفة

قيل عدوة) . وقد يتسمح الأئمة حيناً فيقحمون (فعولاً) في الصفات المشبهة . فقد اعتد ابن الحاجب في الشافية (فعولا) زنة من زنات الصفات المشبهة ، ومثل له بـ (غيور) من غار يغير لازما على فَعِلَ بالكسر ، ووقور من وقر يوقُر لازماً على فَعُلَ بالضم ، ولم يعرض الرضي في شرحه لهذين المثالين (١/١٤٣ ـ ١٤٨) . وقد حكى الشيخ مصطفى الغلاييني (غيوراً) صفة مشبهة في كتابه جامع دروس اللغة العربية ، كما جاء محمد أحمد المكاوي الأستاذ بكلية الدراسات العربية بجامعة القاهرة في كتابه التطبيقات العربية بـ (وقور) صفة مشبهة . والذي يفهم من كلام الأئمة أن (فعولا) كغيور ووقور صيغة مبالغة لا صفة مشبهة ، ولو التبس ما بُني من (فعول) من الفعل اللازم بالصفة المشبهة لتقارب دلالتيهما فصيغة المبالغة تدل على التكثير والصفة المشبهة تدل على الثبوت . اذ كيف يتفق أن يكون الأصل في الصفات المشبهة أن تدخلها التاء الفارقة ، وأن يكون الأصل في (فعول) بمعنى الفاعل ألا تدخله هذه التاء ، ثم يكون فعول صفة مشبهة . وليس هذا حسب ، بل كل ما ذكروه مما دخلته التاء من فعول هو (عدو) . اذ جاء في كلام الصفدي على لامية العجم (٢/٢٧٦) : (لم يأت فعول بهاء الا في عدوة) . واذا كان قد شذ من الصفة المشبهة صفات استوى فيها التذكير والتأنيث فقد جاء هذا من (فعيل) بمعنى الفاعل ، وهو أصل في الصفة المشبهة كبعيد وقريب وصديق وكفيل .

ففعول اذن صيغة مبالغة لا صفة مشبهة . وهو محمول على الاسمية لا على الوصفية، فجمعه جمع الأسماء لا جمع الصفات ، ويستوي فيه التذكير والتأنيث خلافاً للصفات المشبهة . ولو قالت العرب (غيورة ووقورة) لاختلف الحال . قال سيبويه (٢/٢٠٨) : (وأما ما كان فعولا فانه يكسر على فعُل عند جمع المؤنث أو جمع المذكر .. وأما ما كان وصفاً للمؤنث فانهم قد يجمعونه على فعائل .. وكما كسروا الأسماء وذلك قدوم وقدائم وقدُم) وأضاف : (وليس شيء من هذا وان عنيت به الآدميين يجمع بالواو والنون ، كما أن مؤنثه لا يجمع بالتاء ، لأنه ليس فيه علامة التأنيث ، لأنه مذكر الأصل) . وقال في موضع آخر (٢/٢٠٩) : (كما كسر فعول على فعُل فوافق الأسماء) . وقال الرضي في شرح الشافية (٢/١٣٣) : (وحق باب عدو أن يجمع بالواو والنون ، لكنه استعمل استعمال الأسماء فكسر تكسيرها) . واذا حققنا في جمع (عدو) ألفيناه يجمع جمع الصفات فيكون هذا جمع (عدو) الذي يؤنث بالتاء لأنه صفة مشبهة . ويجمع جمع الأسماء فيكون هذا جمع (عدو) اسم المبالغة الذي يستوي فيه التذكير والتأنيث . أما جمع الصفات فهو (الأعداء) . وجمع (أفعال) هذا يجمع عليه الاسم ولكن يجمع عليه الصفة أيضا . فقد جاء في الهمع (٢/١٧٤) : (افعال يطرد في اسم ثلاثي لم يطرد فيه افعل ... والوصف كجلف وأجلاف وحر وأحرار .. وكذا غير الثلاثي كشريف وأشراف) . فكأنهم حملوا الصفة من فعول وهو (عدو) الذي يؤنث ، على الصفة من فعيل كشريف فقالوا (أعداء) كما قالوا (أشراف) ، وكثيراً ما حمل فعول على فعيل .

أما جمع الأسماء فهو (العدى) بكسر العين وضمها . وهو جمع للأسماء دون الصفات . فقد جاء في المصباح أن فِعلا اوفُعلا ليس جمعا للصفات وانما هو جمع

للأسـماء ، قـال : (لأن بـاب عنـب مختص بالأسماء ولم يات منه في الصفات الا قوم عِدى، وضم العين لغة فيه) وعدوّ هذا الذي يجمـع على عِدى هو اسم مبالغة ولو عـد وصفا .

أما قولهم (العُداة) فهو جمـع (عاد) كقضاة جمع قاض وغزاة جمع غاز . وأمـا الأعادي فهو جمع الجمع ، ولو التبس أمـر هذه الجموع في كثير من نصوص المعجمـات والأمهات اللغوية . هذا ويحمل (عدو) الصفة المشبهة على لازم ، والذي هو اسم مبالغة على (متعـد) . قال القـرطبي في قوله تعـالى (اهبطوا بعضكم لبعض عدو ـ البقرة/٣٦): (والعدو خلاف الصديق ، وهو من عدا اذا ظلم . وذئب عدَوان يعـدو عـلى الناس) فبناه من لازم . وقال (وقيل هو مأخوذ من المجاوزة من قولك لا يعدوك هـذا الأمر أي لا يتجاوزك ..) فبناه من متعد . ونحو من ذلك ما جاء في البحر المحيط لأبي حيان .

□ صيغـة مِفعال في المبالغة :

اذا كان الأئمة قـد ساووا بين مفعـال وفعّال وفعول في قياس الاعمال ، فلا شك أن فعالا وفعـولا أثبت في دعـوى القيـاس من (مـفعال) . فقد صح أن ما جاء من (فعول) من امثلة المبالغة يكاد يبلغ ثلاثة أمثال ما وردمنها على صيغة (مفعال) .

ومفعال هذا محمول على الاسمية كفعول، اذ يسـتوي فيه التذكـير والتأنيث خـلافا ل (فعال) . قـال ابن سـيده في المخصص (١٦/١٣٥) : (اعلم أن مفعالا يكون نعتا للمؤنث بغير هاء ، لأنه انعـدل من النعـوت انعدالا أشـد من انعـدال صبور وشـكور ، وما أشبههما من المصروف عن جهته ، لأنـه شبّه بالمصادر لزيادة هذه الميم فيه ، ولأنـه مبني على غير فعل ويجمع على مفاعيل ولايجمع المذكر بالواو والنون ولا المؤنث بالألف والتاء الا قليلا) .

ويأتي ابن سيده بأمثلة من (مفعال) فيقول : (فمن ذلك قولهم امرأة مبساق اذا وقع اللبن في ثديها ، وكذلك الناقة . والشاة مذكار ومئناث اذا كان من عادتهـا أن تلـد الاناث والذكور ومحماق اذا ولدت الحمقى ،ومكياس تلد الأكيـاس) . والأكياس جمـع كيّس على زنة جيد ، وهو الفطن الظـريف الحســن الفهــم . وأردف (ومنجـاب تلد النجباء .. ومتئام اذا كان من عادتها أن تلد اثنين اثنين ... وامرأة مبهاج غلبت عليهـا البهجة ، ومفنـاج من الفنـج .. وممطـار متمطرة .. ومعطاء من العطية ، ومهداء من الهدية ، ومكسـال من الكسـل ، وكذلـك الذكـر ..) .

وثمة منماس من النماس .. ومهـراس كثيرة الأكل ، ونخلـة مبكار تبكر بالحمـل ومئخار خلاف ذلك . وأرض مبكار وممراح ومنبات كثيرة الانبـات ، وممشـاب كثـيرة العشب . وسحابة مغزار كمدرار .

هذا وقد رد ابن سيده مجيء (مفعال) للمؤنث والمذكر الى أنه شبه بالمصادر لزيادة الميم فيه . وقال سيبويه انه جمع جمـع الأسماء كما جمع فعول لأنهما تشابها في استواء التذكير والتأنيث فيهما . فقد جاء في الكتاب (٢٠٩/٢) : (وأما ما كان مفعالا فانه يكسر على مثال مفاعيل كالأسماء وذلك لأنه شبـه بفعول ، حيث كان المذكر والمؤنث فيه سواء) .

وجاء ابن طلحة في كلامه على تفاوت الدلالة في صيغ المبالغة ، برأي جدير بالنظر . فقد ذكر السيوطي في الهمع (٩٧/٢) :(وادعى ابن طلحة تفاوتها في المبالغة أيضا ، ففعول لمن كثر منه الفعل ، وفعال لمن صار له كالصناعة ، ومفعال لمن صار له كالآلة ، وفعيل لمن صار له كالطبيعة ، وفعِل لمن صار له كالعادة) . فاذا صح هذا كان فعال في المبالغة فرعا على فعال في الاحتراف ، فدخلت تاء التانيث في الفرع حملا على الأصل . وكان أصل (مفعال) للمبالغة مفعالا للآلة ، فامتنع تانيث الأول حملا على أصله أيضا . أما فعيل وفعِل فهما في الأصل صفتان مشبهتان استعيرتا للمبالغة فعوملتا في التذكير والتانيث معاملة الصفة المشبهة . أما (فعول) فهو أصل في المبالغة لمن يكثر منه الفعل . وقد عُدل به عن فاعل لكنه لم يطرد اشتقاقه في بناء من أبنية الفعل كما اطرد اسم الفاعل والصفة المشبهة ، فخالفهما وحمل على الاسم فاستوى فيه التذكير والتانيث .

فاستبان بهذا أن العرب قد جعلت (مفعالا) اسماً للآلة ، فأطلقت (المحراك) مثلا على العود الذي تتحرك به النار ، و (المجداف والمجذاف) بالدال والذال ، على الخشبة الطويلة يسير بها الملاح قاربه ، ثم استعارت هذه الصيغة لمن كان عمله أو صفته كالآلة كثرة واستمراراً . قال صاحب الكليات أبو البقاء (٣٩٨) : (مفعال لمن اعتاد الفعل حتى صار له كالآلة ، وهذا الوزن يأتي لاسم الفاعل لغرض التكثير والمبالغة كالمفضال) .

ونحو ذلك (مِفعَل) بكسر الأول ، فهو في الأصل لـ (اسم الآلة) ثم استعمل للمبالغة أيضاً . قال زاهر التَيمي :

ومِحَشِّ حرب مُقدم متعرِّض   للموت غير معرَّد حيَّاد

قال المرزوقي في شرح الحماسة (يقال حششت النار اذا جمعت الحطب اليها وهجتها، كأنه جعله آلة في حش نار الحرب ، لأن المفعَل للآلات) . وقال في قول الشاعر (مسعر لحروب ..) (المسعر الذي كأنه آلة في ايقاد الحرب) . وقد قالوا : امرأة مِغشم ورَجل مغشم للذي لا يثنيه شيء عما يريد لشجاعته ، وامرأة مِيكز ملازمة للخصومة .

☐ صيغة فُعَلة للمبالغة :

فُعَلة بضم ففتح تأتي للفاعل وتكون للمبالغة وتصاغ من لازم ومتعد بل تبنى حيناً على غير فعل . قال ابن السكيت في اصلاح المنطق (١٧٦) : (اعلم أن ما جاء على فُعَلة بضم الفاء وفتح العين من النعوت ، فهو في تأويل فاعل ، وما جاء على فُعْلة ساكنة العين فهو في معنى مفعول به) . وقال ابن سيده في المخصص (١٧١/١٦) : فُعَلَة مما يجري على الفعل أو يفارقه) . ومما جاء على فُعَلَة : رجل نكحة كثير النكاح ، وعُرقة كثير العرق ، ومسكة بخيل ، ونتفة للذي ينتف من العلم شيئاً ولا يستقصيه ، وحولة محتال ، وخُدعة كثير الخداع ، وخرجة ولُجه أي متصرف ، وهُزأة يهزأ بالناس وسخرة بهم وضحكة يضحك بهم ، وهُمزة لمزة يهمز الناس ويلمزهم أي يعيبهم ، وخذلة يخذلهم وكذبة يكذبهم ، وصُرعة شديد الصراع ، وضجعة قعدة نومة كثير الاضطجاع والقعود والنوم ،

حامل ، وتكاة كثير الاتكاء ولعبة كثير اللعب،وهزرة كثير الكلام ، وأمنة يثق بكل أحـد ٠ وامرأة طُلعة كثيرة التطلع ، وأكلة شربة كثيرالأكل والشرب وسؤلة كثير السؤال ٠

وعقد الأستاذ عطية الصوالحي عضـومجمع اللغـة العربيـة بالقاهـرة فصلا حول (فُعلة) تقدم به الى مؤتمر المجمع في دورته الرابعة والثلاثين ، تضمن اقتراحاً باطـراد صوغ (فعلة) بضم الفاء وفتح العين للدلالةعلى الكثرة ، وقد خلصت لجنة الأصول مـن بحثها الى أنه (يجوز أن يصاغ من الفعـل الثلاثي القابل للمبالغة صيغة على وزن فعلة بضم الفاء وفتح العين كضحكة وصفا للمذكروالمؤنث للدلالة على التكثير والمبالغة ٠ واذا أدى الصوغ من المعتل اللام الى لبس ، وجب التصحيح ، فيقال سُعية من سعى ، ودُعـوة من دعـا) ٠

ومعنى قوله (واذا أدى الصوغ من الفعل٠٠) أن فُعَلَة من سعى (سُعيـة) قبـل الاعلال ٠ على أن من حق الياء فيه أن تُعلفتقلب ألفاً لتحركها وانفتاح ما قلبها فيصبح اللفظ (سُعاة) ، فيقـع اللبس بين فُعلـةالمصوغ من سعى وهو (سُعاة) وبين جمـع (ساع) وهو سُعاة أيضاً ٠ ولذا يُستغنى عن الاعلال ويبقى النعت على (سُعية) باليـاء المفتوحة دون اعلال دفعاً للبس ، وكذلك الأمر في (دُعوة) ٠

☐ صيغة فِعّيل للمبالغة :

أخذ مجمع اللغة العربية بالقاهرة بقياس (فميل) بكسر الأول وتشـديد الثاني ، ولم يقل بهذا أحد من القدماء : بل حـذّربعضهـم من قياسـه ٠ فقـد جاء في المزهـر للسيوطي (٩٦/٢) : (قال ابن دريـد في الجمهرة جاء من الأول : رجـل سِكِّير دائـم السكر ، وخمِّير مدمن على الخمـر ، وفسيقفاسق ، وخبِّيث من الخبث ، وحدِّيث حسن الحديث ، وزاد الفـارابي في ديوان الأدب :شـريب المولـع بالشراب ، وخريب الدليل ، وصميت دائم الصمت ٠٠) ، وأردف : (قال ابن دريد في الجمهرة بعد سرده هذه الألفاظ : اعلم أنه ليس لمولد أن يبني فعيلا الا ما بنته العرب وتكلمت به ٠ ولو أجيز لقلِب أكثـر الكلام ، فلا تلتفت الى ما جاء على فعيل مما لم تسمعه الا أن يجيء فيه شعر فصيح) ٠ وقد جاء ذلك في الجمهرة لابن دريد (٣٧٥/٣)في باب ما جاء على فعيل ٠ أقول اذا كثر مجيء (فـعّيل) للمبالغة وكان أصلا في هذا المعنى ،فأي بأس بان نأخذ بقياسه ٠ قال الدكتـور ابراهيـم أنيس في مجلـة المجمـع القاهـري(٨٥/١٨) : (وقد أمكن لنا في احصاء سريع أن نجمـع مـن معجـم لسان العـرب ومحيط الفيروزابادي نحو ـ ٧١ ـ مثالا ، رويت عن العرب القدماء هي صدّيق وصريع وشريب وقليب ٠٠) ٠ أما تحذير ابن دريد من الأخذ فيه بالقياس فقد يُرى دليلاً على كثرة ماجاءمنه واجتراء بعضهم على الأخذ فيه بالقياس والا فما وجه تحذيره هذا لو كانت الأمثلة من(فعيل) نادرة في الأصل لا تؤذن بدعوى القياس فيـه ، ولا تُغري أحداً بالصوغ على مثاله ٠

وقد جاء في قرار مجمع اللغة العربية بالقاهرة (في اللغة الفاظ على صيغة فعيل من

مصدر الفعل الثلاثي اللازم والمتعدي للدلالةعلى المبالغة ، وكثرتها تسمح بقياسيتها . ومن ثم يجوز أن يصاغ من مصدر الفعل الثلاثي لازماً ومتعدياً ، لفظ على صيغة فعيل بكسر الفاء وتشديد العين لافادة المبالغة)(مجلة المجمع القاهري للدورة ـ ٣٣) .

و (فعيل) أصل في هذا الباب ، فمعظمما جاء منه ، انما هو للمبالغة . وجاءت على هذه الزنة أسماء قليلة . قال الدكتور ابراهيمأنيس بعد أن عدد (٧١) مثالا من (فعيل) وقع عليها في معجم اللسان والفيروزابادي ـ وكلهاتفيد المبالغة في الفعل ـ (وورد أيضاً فياللسان والمحيط نحو ـ ٢٠ ـ مثالا من هذه الصيغةتعبر عن أسماء الأشياء . ولعلها كانت في وقت من الأوقات صفات) . من ذلك (القليب)اسم للذئب ، وكأنه سمي بذلك لتقلبه وخداعه . ففي الجمهرة (وقليب من أسماءالذئب لغة يمانية) . وكذلك (العرّيس)فهو اسم لموضع الأسد الذي يعتاده ، وهو من عرّسبالشيء اذا لزمه . وعرّس القوم نزلوا من السفر للاستراحة . ومن ذلك (سجين) فيقوله تعالى (ان كتاب الفجّار لفي سجّين ـ المطففين/٧) ، فقد جاء في اللسان (قيلان كتابهم في حبس لخساسة منزلتهم عند الله عز وجل) ، وجاء فيه : (هو فِعيل من السجنكأنه يُثبت من وقع به فلا يبرح مكانه) .

هذا وفعيل أصل في المبالغة ، ولم يذكرفيما استوى تذكيره وتأنيثه ، فهو كالصفة المشبهة تلحقه التاء ويجمع جمع تصحيح . قالسيبويه (٢٠٩/٢) : (وأما الفعيل فنحو شريب وفسيق ، تقول شريبون وفسيقون) .

* * *

هذا ما رأينا تفصيله وبسط القول فيهحول القياس عامة ، وقياس الاشتقاق في صيغ المبالغة خاصة . ونرجو ألا نكون قدأسهبنا الا فيما مست الحاجة الى الاسهاب فيه ، تبييناً لما استقر في هذا الباب من ضوابطكان لا بد في الكشف عنها وانقياد ما تصعّب منها ، من تقصي القول واستيفاء الشاهدواقامة الدليل ، بما لا يخرج الفصل عن غرضه . ومن الله العون .

صلاح الدين الزعبلاوي

□ ■ □

خالد بن الوليد
على فراش المرض في حمص

نذير الحسامي

في اواخر الليل ومـع أول بزوغ الفجر مـن إحدى ليالي العام ٢١ للهجرة (٦٤٢) م ، حمل الأثير في الضاحية الشمالية لمدينة حمص اصداء حزينة لحديث ذي شجون يصدر عـن شبح لرجل في الثامنة والخمسين مـن عمره مهيب الطلعة حـاد الملامح يتململ على فراش المرض في حجرة متواضعة مـن منزل قديم . فاذا دنا السامع يتامل صاحب هذا الحديث تبين انه للصحابي البطل سيف الله خالد بن الوليد وقـد علق بصره بسيفه ودرعه معلقين على الحائط تجـاه فراشه وكانـه يراهما قلقين يبثانه همهما مـن الراحة ومن طول الليـل عليهما ؛ ويراهما المتامل كانهما في حـوار شجي صامت مـع صاحبهما المريض . وتبدو على اسارير خالد ظلال شاحبة من غضب حزين وهو ينظر اليهما على ضوء شعاع حبيي يتسلل مـن الفجر ويقرأ في صفحاتهما سطور ماض مجيـد ... ثم يسمع صهيل فرسه في صحن الدار وكانها تشكو الى فارسها ضجرها من طول ما استجمت بعيدة عـن ميـادين القتـال .

ويأخذ خالد في حديث المتوجع المتحفز مع سيفه ودرعه والعرق يتصبب من جبينه المشرع، مستذكراً وقائع البطولات في معارك الفتح التي خاضها مظفراً على جواده وقهر فيها اعـداءه واعـداء الدعوة الى الحـق ويأخـذ في القـول مترسلاً مـع الذكريات البعيدة والقريبـة وهو كالليث المكبل في مضجعه ، بعـد ان عزل عـن إمارة حمص :

☐ خـالـد مـع سـيفه :

خلـتـني منـك طـال بعـدك عنـي ... يا اخي في دجـى الخطوب وخـدني
أتنـاسيت مـا قـرانـا وسـطرنـا علـى الـدهـر في نهـار ودجـن ؟

مـن معـالي السـيوف في شـرف الكرّة نـروي الآيـات : متنـاً لمتـن
ضمّنـا في العـلا هـوى لا يجارى   انـا نيـه الحـادي وانت المغنّـي
ايهـا السـيف نحـن سـيفـان : في الحق بيـاني وفي ضحى الحق تبني
في يميني تصـول بالضربـة البكـ   ـر فيثنـي فـم العـلا فتثنّـي
يجفـل البـرق حـين تبـرق في الجـلّى بكفـي تشـق كـل مجـنّ
في سـبيـل الرحمـان لـم ترحـم الإفـك وفي المجـد مـا هـدأتَ بجفـن

★ ★

يا صـديقي في حلبـة الليـل مـن اهلـي ، دُجـاهـا هي المنى والتمني !
ورفيقـي إلى الضـحى في شـعـاب النـور : اجني مـن زرعهـن وتجنـي
لـم اخـن ودك الحميـم كمـا انت علـى كـل حـالـة لـم تخنّـي
السـيوف التـي بمكـة تحـكي   انـك السيف في اللقـاء وانـي ...
والمطـايـا علـى دروب رسـول الله ، في وهـج جمـرتينـا ، تغنّـي
افتنـأى عـن قبضتـي وسـنا الايـام في صـفحتيـك يسـكن جفني ؟
ادن منـي هـل مـل رؤاك خيـال   قائـل لي على السكينة : دعنـي ؟
اترانـي اقـول ، والشـرر البـرّاق في مهجـة لـديـك وعـين :
خلني منـك ايهـا السـيف يا مـن   يُمنـه كـان في الملمـات يمنـي ؟
اتـرى فلّت النـوى لـك حـدّاً ؟   ام ترى فـلّ من لظـايَ التجني ؟!
ابـداً لـن تنـام عنـك امـانـيّ ومنـك الصليـل يقـرع اذنـي
يا عقـاباً على الجراحـات ما هـا   ن ولـم تـرمـه الليـالي بـوهـن
إنـك الصـارم الـذي يتنـزى   قلبـه خلـف جـانـح مطمئـن
الغبـار الـذي عليـك تحلّـى   جـلّ ان يبتـلي بهـاك بشـين
افتجفـى وابـن الوليـد ، ابـو بـاسـك ، لم ينهـزم ولم يُجنـف بابن ؟
هـذه نشـوة الأذان سـرت فيـك فهل صحت بي : أخـالـدُ خـذني ؟
وطيـوب الفتـوح مـن نفـح ذكرا   ك استفاقت فرحـى تطيّـب حزني
ايهـا السـيف طبْ بحـديَ حـداً   انت جـاري وجيرة السـيف تغني
ما تخليت عنـك يا صاحبي الفـرد ولا انـت قـد تخليـت عنـي

لـن يطـول الدجى بنـا   في الـديـاجيـر اننـا
نحـن في الفجـر حبنـا   ما عرفنـا بهـا الونـى
ومـع الحـق دربنـا   غسـل السهـد جفننـا
في غـد تشرق المنـى   ومـع الجـرح غلتنـا
وتغنـي لنـا الدنـا   هجنسـه ما اصلتنـا
ايهـا السيف حسبنـا   الـردى مـا استذلنـا

والأسى ما استحلنا
ما مللنا يملنا
صابه وهو ملنا !
ذلنا ليس ذلنا
والبكا ليس غزلنا
فاطو يا سيف ليلنا
فلنا حدنا لنا

وتجرد معي انا
نطعم النصر جرحنا
ونرى البره صبحنا
سورة الفتح سؤلنا
هي بالحق حبلنا
فالى الله سبلنا

* *

إيه يا ابن الفتوح يا فالق الكفر تجلّي مهزهّزاً مسلولا
اعلى الحلم في قرابك تمضي ؟   ايّ حلم يطوي الدجى معلولا ؟
ومضات الهوى الى الشمس معرا   جك فاعرج بجنحه متبولا
وامسح الهام في صفوف الاعادي   انت للهام : ممتقّا مكبولا
وانطلق بي اني مللت اضطجاعي   اتملى فيك العهود الأولى
مذ رضعنا درّ الإباء هصورين وعفنا في الأسد الا نصولا
تصُر الريف ان يطول علا السيف متى كان في السيوف أصيلا
كبلتنا بليلها الجاهليّات' ولكن عدنا نفض' الكبولا
ايها السيف يا صديقي اما زلت يؤاخي الخليل فيك الخليلا ؟
انت في ليلتي محدث ساعاتي وما كنت في الحديث قليلا
كن معيني على الضنى بحكايانا مع المكرمات : فعلاً وقيلا
ما على حلمك المؤزّر في الإصباح إن جاز غمده' قنديلا ؟؟
إيه يا سيف ما يضيرك ان جاوزتَ في مسحة الرؤى المستحيلا ؟
ايّ ضير اذا تركت' عليلاً   في فراشي لألتقيه قتيلا(١) ؟؟
مضجعي لا يطيب الا اذا وُسّدت' يا سيف مثخّناً مبلولا
بُحّ صوت الساحات خلفي تنادي   فارس الساح أن يصلّ صليلا

☐ **خالد مع درعه :**

هوذا الدرع في جوارك يشجى   لم يجد من حنان صدري بديلا
عزه دفء جانحيّ على الكرّ وقلب يروي المضاء فصولا
هزّه شوقه الى الفارس المضنى وكان الضنى عليه ثقيلا
كاد من طول ما يعاني من اللهفة للقرب ان يسيل مسيلا
زرَدٌ حنّ للحنايا بصدر   ظل يسقيه جمره سلسبيلا
خرقته الرماح طعناً وتجريحاً وزرق السهام عرضاً وطولا
كل جرح به رواية جرح   كان في الليل للضياء سبيلا

طالما ضمَّ مقلتيه على الطعنة يسقي ضفافها تقبيلا
وانحنى يذرف التهاليل للنصر فيرغي جرح الهدى تهليلا
إنه الدرع أيها السيف فاسأله اذاق الفراق منا طويلا ؟

* *

□ **خالد وفرسه :**

هي ذي في مسامعي حَمْحَمات   من قريب تصكُّ قلبي صهيلا
فرسي والجمام طال عليها   كيف ما بينها وبينيَ حيلا ؟
عرفتْ جريَها الميادين طوفاناً يلف الربا ويطوي السهولا
تنبري للزحوف صاعقةَ الحق تلمّ الميدان : شبراً وميلا
كلما دقت الثرى بيَ شماء تهاوى صرح الطغاة ذليلا
عُقد النصر فوق ناصية منها فماست ذؤابةً وحجولا
غرّة الصبح في الدجى بين عينيها حديث الركبان جيلاً فجيلا
فرسي عن مداي المبهما التُجَم وحارت في شوقها تعليلا :
أين ابن الوليد صاحب اياميَ يهز الدنيا : قبيلاً قبيلا ؟
أين ابن الوليد ينشر بي الارض ، اقتحاماً ، لينشر التنزيلا ؟!
إن مضى فالقضاء كرّاً على الأعداء .. هل يعرف القضا تأويلا ؟!
يتحدى البروق في خطفه الأقران لا حاملاً ولا محمولا(٢)
هو إبن الوليد كم قصَّر الظلماء لما ابى الضحى ان يطولا
فاذا ما شفى غليلاً على الضرب اجدت له البروق غليلا
فلو استطاع سلّني سيف يسراه .. اما كنت في مداه السليلا ؟
عاصف في الوغى وفي عتْبة الوحـ   ـي يحول الإعصار ريحاً بليلا(٣)
طالما صاح : يا بَنيَّ ، على الموت ، ردوا البحر او فخوضوا النيلا
قطعوا حبل من بغى ولتكونوا   في الليالي حبل الردى المفتولا
يا جنود الفرقان سنّتكم الأقدار في قبضة المضاء نصولا
زارتْ عصبةُ الظلام فكبّرتم فاقعى زار الليوث هديلا
فجرّوا الشمس لن تزولوا مع الشمس اذا همَّ قرصها ان يزولا
شرف الماجدين ديناً ودنيا   ان يطيبوا تحت الهجير مقيلا
وعلا القائد المظفر ان يضفر للسماح من دمٍ إكليلا
لا تهونوا تَهنْ باغمادها الأسياف او تشكُ في لظاها الأفولا
لا تفيضوا عليكم من حديد   حده كان عندكم مفلولا
واحدروا في فجاج كل مراد   ان تخافوا قبل الوصول الوصولا

* *

آهِ لابن الوليد آهِ لنفسي   هزل الدهر فالتقاني هزيلا ؟!
فرسي في العراء والسيفُ والدرع يهيجان للركوب عليلا ؟!!

يا اعاصير زمجري
في الدياجير وازاري
بحمىً لم يحرّر
وهوىً لم ينوّر
فجري كل كوثر
في يبابٍ ومقفر
وإذا عزّ فاسفري
عن سناً منك اخضر
هللي ثم كبّري
واكفري بالوثنى اكفري
زلزلي الكوخ واكسري
جذعه الخائر الطري

ثم ميلي بقيصر
وبكسرى ومنذر (٤)
فهمُ ارث اعصر
اشعلي نار قسور
وابيّ غضنفر
في الهدى ليس يمتري
زعزعي كل منبر
لم يسيّج بمئزر
حرري الناس حرري
من فخار مزوّر
وانصري الحق واشتري
كلّ مجد مؤزّر
بدمٍ منك احمر

□ خالد على فراشه :

وانقلي ايها الاعاصير ترديد حدائي الى الذرا والبوادي
وانشري من رسالتي كل مقروء ومن صبح ليلتي كل بادي
افيدعى فتى الجهاد ؟ ومن يدعو ؟ وهل طال عهدنا بالجهاد ؟
ما تعودي يؤرّق الحزن جنبيّ وتبكي عين اللظى في زنادي ؟!
ما تعودي على فراش من السقم ويذكى ناري النداءُ الحادي ؟
يتمنى الجبان مثل فراشي لو يسوط الجبانَ وهج اتقادي
يا لسقمي رزئته يلجم السيف بكفي والشوط في آمادي
يا لسقمي يجندل الفارس الصعب ويلقي يديه في الأصفاد !
لم افارق في مقعدي صهوة الشقراء ؟! آهاً للحلم من غير زاد
انا ما خفت ان تضعضعني الحمّى ولم اخش هاجساً لمعادي
غير اني اقضي طريحاً فلا نامت على بشرها عيون الأعادي(٥)
شهداء الفتوح قرّبهم سيفي وضنّ الفراش باستشهادي ؟!
يعلم الله انني ، في هدى الله ، زحوفي وبطشتي واعتدادي
عُمَر ما كبا له خلق في الحق او مال في الهوى عن سداد
انه في الرجال بحر المروءات وفي الهدْي اول الروّاد
غير ان الذي رماني فيه خطأ في اجتهاده واجتهادي(٦)

□ خالد مع المعارك :

إيهِ يا سيفي المثنى مع المعاني أحدثتني بغير الرشاد ؟
تعرف الردة التي تهر الحق خطاها ما كان فيها ارتدادي
طهّر السيف رجسها في يميني وجلا الفجر ليلها في قيادي
وزهاني من الخليفة(٧) تكبير ولي مؤيد الاجناد
أين يوم في القادسية كنا و (المثنى)(٨) فيه على ميعاد ؟
إيهِ (ذات السلاسل)(٩) البيض قصّي منه ما قص صارمي وجوادي
وانفحينا بما شممت من الطيّب بيوم (اليرموك)(١٠) في كل نادي
يوم أوردتُ فيلق الروم في الوادي بسيفي حتف الربا والوادي
يوم نسيتهم وساوس نعماهم بسيف نسّى ضلال المراد
في سبيل السماء ما علّت الارض من السيف والدماء الصوادي
في سبيل الرحمان ما عفّ من كفي وما خف من ركابي وزادي
صقلتني يد النبي مع الإسلام شدّا فبالنبي اشتدادي
ويحَ لابن الوليد من غصّة تجرح بالذكريات شدو الشادي
(أحُد) لم يزل على حد سيفي جرح هادٍ فيه وشهقة فادي(١١)
يا دمي في (حنَين)(١٢) ، دون رسول الله ، هل منك بلّة للصادي ؟

★ ★

□ خالد وحمص :

الف' آهٍ بل الف' بعيد من الآه اشكو عن الديار بعادي ؟
انا يا حمص جانحي بك مقصوص وفي ضفتيك شطر فؤادي(١٣)
لي على حمص يا جيرة ، يا شذا الاهل ، ومني تمشي بها اكبادي(١٤)
عانقتني فذقت يثرب والبطحاء في عرفها وزرت مهادي
حضنت وحدتي مع الليل والذكرى وسيفي وحسرتي وجلادي

★ ★

□ خالد يغيب مع الذكرى وهاجس الموت :

ما ارى ايها الضنى ؟ ارقاد في انتباه ام صحوة في رقاد ؟
ارى في نواظري من قريش غمزات الانداد ؟ من اندادي ؟؟
وعلى مسمعيْ مشيُ الاقاويل وسعي الإشفاق من عوادي ؟
يذكرون الجواد في مكةِ الخصب بما سلسلته كف الجواد(١٥)
ويشبّون من رماد لياليه لظىً لم تمت بريح العوادي
الصناديد منهم' عرفوا الفارس صنديد وقعة وطراد
لم يكدّر سنا وقائعه فيهم بشيء من لوثةٍ وسواد

★ ★

ليت شعري ايطرق الأذنَ مني   وانا في الدجى الى الموت غادي ؟
صَرخاتُ النساء عند بني مخزومَ يبكينني مع الإنشاد ؟
قائلات : ابا سليمانَ يا لهف هوانا للكوكب الوقاد
مات حامي الخدور من مازِق البغي واودى سيف الشماع الهادي ؟!
خالدُ بن الوليد حلم الصبايا   ورجاء الوهاد والأنجاد
خالدٌ مات ؟! فلْتنوحي عليه   يا غوادي ولْتفجعي يا أيادي
ولْتقصْ الشعور حزناً على البدر ثوى في الشغاف بعد السواد[16]

★ ★

يا بنات الإباء والمجد من اهلي بارض الآباء والأجداد
خالد بينكنْ يحمي حمى الطهر ويرمي بسيفه كل عادي
عَمرَكنْ الإله ما غبتُ عنكن وإن غاب بينكن وسادي

★ ★

☐ في نجواه لحمص :

إيهِ يا غادة الربا[17]   لا ولا العار مشربا
نشّري الفجر طيّبا   انِف الجبن مهربا
واذكري فارسا ابى   وخنا الذل مذهبا
في الدجى ان يغيّبا   غائل الداء انشبا
قبل ان يذكر الصّبا   فيْ نابا ومخلبا
والبلاء المجرّبا   غسّلي الجرح مُلهبَا
حمصُ يا دارة القنى   واندبيه مغرّبا
فرسي فيك ما كبا   شيّعيني محبّبا
وهوى السيف ما نبا   وخذيني معذّبا
سلّني الله مضربا   فاذا هبت الصّبا
من ذرا الصمّ اصلبا   فانشقيني مطيّبا
عانقي فيْ اغلبا   وازرعي الجرح كوكبا
لم ير الضيم مطلبا

حمص سا ١٠ ربيع الآخر ١٤٠٣، ١٩٨٣/١/٢٤   نذير الحسامي

الحـواشـي :

١ ـ اشارة الى ما كان يتمناه البطل خالد بن الوليد من الموت في ساحات القتال .

٢ ـ كان المأثور عن خالد قدرته الشجاعة اذا حمي القتال في المبادرة الى اختطاف الاقران من اعدائه من صهوات خيولهم والنزول اليهم خبطا بالارض .

٣ ـ اشارة الى ما كان يبدو على خالد وهو البطل العنيف من رقة في الطاعة والانصياع لما كان يواجهه به النبي الكريم احيانا من مسائلة ...

٤ ـ المنذر بن النعمان الذي كان عامل كسرى الفرس على ملك الحيرة وساعده في التصدي للعرب هناك .

٥ ـ اشارة الى قولة البطل التي ذهبت مثلا في التاريخ للشعوب والافراد والتي قالها وهو على فراش الموت لاحد عوّاده وهي:

« لقد شهدت مئة زحف او زهاءها وما في جسمي موضع شبر الا وفيه ضربة بسيف او طعنة برمح او رمية بسهم وهاانذا اموت على فراشي حتف انفي كما يموت البعير الا نامت اعين الجبناء . »

٦ ـ اشارة الى ما عرف من ثناء خالد على الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وتبرئته له من ان يكون داخله غير ابتغاء وجه الحق فيما تصرف به ازاء خالد مما كان موضع ندم من الخليفة نفسه فيما بعد واعتراف بمكانة خالد في الاسـلام .

٧ ـ الخليفة ابو بكر الصديق رضي الله عنه الذي كان يعتز بالبطل ابن الوليد ويقربه ويدعوه بالاسم الذي سماه به الرسول عليه السلام وهو « سيف الله المسلول » .

٨ ـ المثنى بن حارثة الشيباني القائد الصحابي الذي اشترك مع خالد بن الوليد في وقعة (ذات السلاسل) ضد الفرس في العـراق .

٩ ـ سميت وقعة خالد المظفرة في العراق بـ (ذات السلاسل) لان جنود الفرس وعلى راسهم قائدهم هرمز كانوا مقيدين فيها بالسلاسل منعا لهم من الفرار .

١٠ـ الوقعة المشهورة التي حطم فيها خالد جيش الروم في وادي اليرموك والتي كان لظفره العظيم فيها مؤذنا باجلاء الروم عن بلاد الشام .

١١ـ كان خالد يشعر بالغصة في ذكرياته مع فتوحاته ووقائعه وهو يستعرض في خياله ذكرى وقعة (احد) التي كانت وطأته فيها مع المشركين شديدة على المسلمين وكان تدبيره سببا في هزيمتهم وقد جرح فيها الرسول الكريم وقتل عمه حمزة غيلة .

١٢ـ وقعة حنين التي جرح في اولها خالد جرحا بليغا في عملية غادرة ثم كان النصر للمسلمين بفضل ثبات الرسول الكريم وشجاعته وباس اصحابه وجنوده وعلى راسهم خالد .

١٣ـ اشارة الى ما عرف عن ابن الوليد من حبه لمدينة حمص التي كان اميرها وايثاره السكن فيها بعد ان الح عليه اهل يثرب حين زارها للقاء الخليفة ابن الخطاب للبقاء بينهم في المدينة .

١٤ـ اشارة الى ثناء ابن الوليد على اهل حمص الذين احبوه والتفوا حوله كما في البيت اشارة الى ولد له من البنين في حمص وهم بمثابة اكباده . وفي القول ما يذكر بقول الشاعر العربي :

وانما اولادنا بيننا   اكبادنا تمشي على الارض

١٥ـ كان خالدا يشيد بمآثره في الكرم والاريحية التي ربي عليها ايام ابيه الوليد .

١٦ـ السواد : حدقة العين . وهن يردن ان خالدا ـ البدر بعد غيابه اصبح سكنه في القلوب بعد ان كان في النواظر .

١٧ـ يعود خالد في نجواه الى حمص .

العوامل والعلل و«الرد على النحاة»

موفق السراج

يرى النحاة ان الظواهر الاعرابية ـ أي تغير اواخر الكلم من رفع الى نصب الى جر الى جزم ـ انما هي نتيجة تأثير الكلام بعضه في بعض • فسموا الكلمة المؤثرة عاملا ، والكلمة المتأثرة معمولا ، والظاهرة الاعرابية الحادثة عملا • ففي مثل قولنا « لم نسافر » تكون « لم » هي العامل ، و « نسافر » هي المعمول، والجزم الحاصل على نسافر هو العمل •

ثم أطلقوا فقالوا : ما من ظاهرة اعرابية الا لها عامل أحدثها(١) ، وقد أعملوه في الأسماء والأفعال المعربة ومثلهما الأسماء المبنية(٢) وعلى أساس هذه النظرية أرسى الخليل قواعد النحو ، ثم توسع فيها تلميذه سيبويه من بعده، فكانت له عمدة في توزيع أبواب الكتاب • فقد عقب على حديثه عن أنواع الاعراب والبناء للكلمات بقوله :

« وانما ذكرت لك ثمانية مجار ، لأفرق بين ما يدخله ضرب من هذه الأربعة ، لما يحدث منه العامل وليس شيء منها الا وهو يزول عنه ، وبين ما يبنى عليه الحرف بناء لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه من العوامل التي لكل عامل منها ضرب من اللفظ في الحرف وذلك الحرف حرف الاعراب »(٣) •

ونفهم مما تقدم أن العامل ـ عندهم ـ هو محدث حركات الاعراب التي تكمن أهميتها في الكلام باعتبارها ابانة عن الوظيفة الذاتية للكلمة ، وبكونها كلمة ذات دلالة خاصة •

وقبل أن نناقش هذا الرأي فنثبت أو ننفي ، لا بد من المامة عجلى بأهم تقسيمات العوامل • فالعامل عندهم قسمان :

١ ـ عامل معنوي •
٢ ـ عامل لفظي •

أما الأول فيعمل الرفع في المضارع « لتجرده من النواصب والجوازم ، فالتجرد

هو عامل الرفع فيه ، فهو الذي أوجب رفعه وهو عامل معنوي ، كما أن العامل في نصبه وجزمه عامل لفظي لأنه ملفوظ »(٤) ٠

كما يعمل الرفع في المبتدأ الابتداء ٠ قال سيبويه « واعلم أن المبتدأ لا بد له من أن يكون المبني عليه ـ أي الخبر ـ شيئاً هو هو ٠٠ فأما الذي يبنى عليه شيء هو هو فان المبني عليه يرتفع به كما ارتفع هو بالابتداء »(٥) ٠

أما العامل اللفظي فهو الأصل لأنه الأقوى ، اذ كان محسوساً يدرك بالسمع(٦) ولذا دخل جميع أبواب النحو فمنه : الأفعال ، والحروف ، والأسماء ٠ لكنها ليست متساوية في العمل ، فعلى حين أن الأفعال هي العوامل الأصول ، فان القسمين الآخرين فرعان لها ، لأننا لا نجد فعلا غير عامل الا الأقل ، لاخراجه عن أصله لمعنى عرض له كما بينوه ٠ وهو ضربان :

لازم : وهو ما رفع فاعله ولم ينفذ الى مفعول ٠ **ومتعد** : وهو ما تجاوز فاعله فنفذ الى مفعول فنصبه ٠ وذكر مفعوله مع فاعله جائز لا لازم ، ولا واجب ، فنقول على هذا :

الرفع في الأفعال عام والنصب فيها خاص(٧) ومجمل القول في المتعدي أنه ثلاثة أقسام :

١ ـ متعد الى مفعول واحد :

بالجار نحو « غضبت من زيد » أو يتنوع بين التعدي بالجار تارة والتعدي بنفسه أخرى كقوله تعالى : « واشكروا نعمة الله » وقوله : « أن اشكر لي » وقد يتعدى لواحد بنفسه ولا يتعدى أخرى لا بنفسه ولا بالجار نحو « فغر فاه » بمعنى فتحه ، و « فَغِرَ فوه » بمعنى انفتح(٨) ٠

٢ ـ متعد الى مفعولين :

أ ـ أصلهما مبتدأ وخبر وهي أفعال الشك واليقين ، وتسمى أفعال القلوب ٠

ب ـ ليس أصلهما مبتدأ وخبراً ٠ ويمكن اكتفاء هذا الفعل بمفعول واحد ولكن ذكر المفعولين أتم للفائدة(٩) ٠

٣ ـ متعد الى ثلاثة مفعولين :

هذا أهم ما يتعلق بنصب الأفعال المتعدية لمفعوليها ٠٠ فهل بوسعنا تحديد العوامل في المنصوبات الأخرى كالخبر والتمييز والمفعول المطلق وظروف الزمان والمكان والمفعول له والحال ؟

أما الخبر والتمييز فخاصان لا يمسّان كل الأفعال ، الا ترى أنه لا يلزم في كل فعل أن يكون له خبر ككان وعسى وكاد اللواتي لهن أخبار ٠ وكذا التمييز لا يكون في كل فعل ، وجملته أنه اسم ، نكرة ، بمعنى من ، مبين لابهام اسم أو نسبة(١٠) والناصب لمبين الاسم هو ذلك الاسم المبهم كـ « عشرين درهماً » ، والناصب لمبين النسبة المسند من فعل أو شبهه كـ « طاب نفساً » و « هو طيب أبوّة »(١١) ٠ ولما كان عامله في الأكثر غير متصرف لم يجز فيه التقديم كما جاز في المفعول التقديم والتأخير(١٢) ٠

أما المنصوبات التي تساوت الأفعال في نصبها فخمسة :

المفعول المطلق ، وعامله اما مصدر مثله نحو قوله تعالى : « فان جهنم جزاؤكم جزاءاً موفوراً » أو ما اشتق من فعل نحو « وكلم الله موسى تكليما » أو وصف نحو « والصافات صفا »(١٣) ٠

والثاني مما تتساوى الأفعال في نصبه ، الظرف ، وهو اسم الزمان أو المكان لأن الفعل

لا يصح وقوعه عارياً منهما ، فدل عليهما بمعناه ، وقد تعدى الفعل الى جميع أسماء الزمان لكونها أشبه بالأحداث ولم يتعد من أسماء المكان الا الى ما كان منها مبهماً غير مختص ، مما في الفعل دلالة عليه كالجهات الست وما أشبهها منظروف المكان المبهمة(١٤).

والمفعول له ويكون أبداً مصدراً منصوباً ناصبه فعل من غير لفظه لأن الشيء يتوصل به الى غيره ولا يتوصل به الى نفسه ، ولا يكون كل مصدر بل أكثر ما يقع من المصادر التي هي من افعال النفوس كالطمع والرجاء(١٥) ٠

والحال وأصل العامل فيه الفعل او معناه ٠ والفعل اما متصرف أو جامد ، أما معناه فلفظ مضمن معنى الفعل دون حروفه٠ ومنه قول الشاعر :

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا

فعامل الحالين وصاحبهما قوله « كأن » وهو حرف متضمن معنى الفعل « أشبه » دون حروفه ٠ ويتفرع عنهما عوامل أخرى(١٦) ٠

أما المفعول معه فناصبه ما سبقه من فعل أو شبهه بوساطة الواو ، والواو لم تغير المعنى ولكنها تعمل في الاسم ما قبلها ومثل ذلك ما زلت أسير والنيل أي مع(١٧) ٠

وكذلك العامل في المستثنى فان فيه أقوالا منها قول سيبويه أن العامل فيه الفعل المقدم او معنى الفعل بوساطة الا(١٨) أي أن ما قبلها يعمل في المستثنى بوساطتها كما في المفعول معه.

ومن الأفعال العاملة ما يستعمل استعمال الأدوات ، والأدوات هي الحروف ، وتختص بأحكام تنفرد بها عن جمهور الأفعال ومن ذلك « كان » وأخواتها ٠ وما يفرقها عن باقي الأفعال أنها تدل على أزمنة مجردة منالأحداث والأفعال موضوعة للدلالة على الأحداث وعلى أزمنتها المعينة ٠

ومنها أفعال المقاربة مثل عسى وكاد٠٠ أما عسى فجامدة يرتفع بها الاسم وتفتقر الى خبر منصوب ولا يكون الا مصدراً مقدراً غير مصرح بلفظه وذلك المصدر هو « أن » والفعل ٠٠ وقد تستغني به عن الخبر ٠٠

وأما كاد ففعل متصرف، وهو أشد مطالبة للفعل من « عسى » وأقرب الى الحال منه ، ولهذا استغنى عن دخول « أن » في خبره ٠٠ وما تبقى منها ما يستعمل استعمال « عسى » ومنها ما يستعمل استعمال « كاد »(١٩) ٠

ومن تلك الأفعال «نعم وبئس» وما جرى مجراهما من الأفعال مما يقتضي مدحاً أو ذماً ، وحكمها في العمل أنها ترفع من الأسماء الظاهرة فاعلين معرفين بأل الجنسية أو بالاضافة الى ما قارنها ، أومضمرين مستترين مفسرين بتمييز نحو « بئس للظالمين بدلا » وقوله : نعم امرأ هرم ففي كلا الشاهدين ضمير مستتر فاعل ، مفسر لابهامه بالتمييز(٢٠) ٠

هذا أهم ما يتعلق بالعوامل الأصول ٠٠٠ الا أن هناك أسماء تعمل عمل افعالها ولكنها تتخلف عنها ولا تبلغ منزلتها في العمل ومن هذا القسم اسم الفاعل ٠ ومذهب سيبويه والجمهور أن أسماء الفاعلين لما شابهت الأفعال المضارعة أعملت حملا عليها كما أعرب المضارع لمشابهته أسماء الفاعلين ، ولذا منعوا اسم الفاعل من العمل اذا كان يعبر عما مضى(٢١) ٠

واسم المفعول في العمل كاسم الفاعل في أنه يعمل عمل فعله الجاري عليه فنقول : هذا رجل مضروب أخوه ، فأخوه مرفوع بأنه اسم

ما لم يسمَّ فاعله كما أنه في يضرب أخوه كذلك(٢٢) وتنصبه به أيضاً ان كان فعله متعدياً كقولك : زيد معطى أبوه درهماً كما تقول يعطى أبوه درهماً ٠

أما الصفات المشبهة فتعمل الرفع خاصة ولا تنصب مفعولا فان نصبت فعلى التشبيه بالمفعول لا على المفعول الصريح(٢٣) وانما عملت لأنها شابهت اسم الفاعل بكونها صفة تثنى وتجمع وتؤنث(٢٤) الا أنها فروع على أسماء الفاعلين اذ كانت محمولة عليها انحطت عنها ونقص تصرفها عن تصرف أسماء الفاعلين كما انحطت أسماء الفاعلين عن مرتبة الأفعال فلا يجوز تقديم معمولها عليها كما جاز ذلك في اسم الفاعل(٢٥) وأما المصادر العاملة عمل الأفعال فهي كل مصدر قدر بأن أو ما والفعل وانما عمل المصدر ان كان على هذه الصفة لأنه في معنى الفعل ولفظه متضمن حروف الفعل فجرى مجرى اسم الفاعل فعمل عمله(٢٦)٠

ومما أعمل عمل الأفعال ألفاظ سميت بها الأفعال أي قامت مقامها ودلت عليها بعملها عملها والفرق بينها وبين مسمياتها من الأفعال أنها وان عملت عملها فانها ليست بصريح أفعال لعدمها التصرف الذي هو خاص بالفعل، ولذلك نقص تصرفها في معمولها عن تصرف الفعل وانحطت في ذلك عن رتبته(٢٧) وهي على ضربين : ضرب لتسمية الأوامر وضرب لتسمية الأخبار والغلبة للأول وهو ينقسم الى متعد للمأمور وغير متعد له فالمتعدي نحو قولك : عليك زيداً أي : الزمه وغير المتعدي نحو : صه أي اسكت ٠٠٠ وأسماء الأخبار نحو هيهات ذاك أي بعُد(٢٨) ٠

وأما القسم الأخير من العوامل فهو العوامل من الحروف ٠٠٠ والعامل منها ما اختص بالفعل أو الاسم ، والمهمل هو غير المختص بأحدهما ٠٠٠ الا أن بعض الحروف قد تكون مختصة وهي غير عاملة ، وعلة ماجاء من هذا الضرب في امتناعه عن العمل أن يتصل بما اختص به اتصالا شديداً، حتى يتنزل لشدة اتصاله به منزلة الجزء منه(٢٩) وهذه ثلاثة :

ما ينصب الاسم ويرفع الخبر وهي الحروف المشبهة بالفعل ٠٠ وقد تدخل عليها « ما » فتكف «ان» واخواتها عن العمل وتزيل اختصاصها بالأسماء ٠٠

ثم حروف الجزم وأدوات الشرط ٠

وأخيراً حروف الخفض٠٠وكلها معروفة ٠

وقد يضمر العامل لا لثقله لكن لغير ذلك : من التعويض منه ، أو لأن الصنعة أدت الى رفضه ، وذلك نحو (أن) مع الفعل اذا كان جواباً للأمر والنهي ، وتلك الأماكن السبعة ، نحو اذهب فيذهب معك » ولا تفتروا على الله كذباً فيسحتكم بعذاب » وذلك أنهم عوضوا من (أن) الناصبة حرف العطف ، وكذلك قولهم : لا يسعني شيء ويعجز عنك ، وقوله :

نحاول ملكاً أو نموتَ فنعذرا

صارت أو والواو فيه عوضاً من (أن) ، وكذلك الواو التي تحذف معها رُب في اكثر الأمر ، نحو قول الراجز :

وقاتمِ الأعماق خاوي المخترَق ٠

غير أن الجر لرب لا للواو ، كما أن النصب في الفعل انما هو لأن المضمرة ، لا للفاء ولا للواو ولا (لأو) ٠

ومن ذلك ما حذف من الأفعال وأنيب عنه غيره ٠ مصدراً كان أو غيره ٠٠٠ فالعمل الآن انما هو لهذه الظواهر المقامات مقام الفعل الناصب ٠

ومن ذلك ما أقيم من الأحوال المشاهدة مقام الأفعال الناصبة ، نحو قولك : اذا رأيت قادماً :

خيرَ مقدم ، أي قدمت خير مقدم· فنابت الحال المشاهدة منـاب الفعل الناصب فهـذا ونحوه لم يرفض ناصبه لثقله ، بل لأن ما ناب عنه جار عندهم مجراه ، ومؤد تأديته(٣٠) ·

وبعد فقد تبين لنا من هـذا العـرض المقتضب للعوامل أن الرأي السائد فيها هـو أنها محدثة حركات الاعراب وهذه الحركات سبب تنوع معاني الكلم ·· كما لاحظنـا أن فكرة العامل دخلت جميع أبواب النحو ، وأن هذه الأبواب وزعت على أساسها ، فهلا ناقشنا هذه الفكرة فتعرفنا جوانب الصواب فيها ؟! لا بأس لدينـا من خـلال ما جـاء في كتـاب « الرد على النحاة » ·

لقد ثار ابن مضاء القرطبي (٥١١ ـ ٥٩٢ هـ) في كتابـه هـذا على قـول النحـاة بالعامل ، ولم يلتفت اليـه أحد ، ولم يؤبـه لرأيه هذا ، وظل كتابه قابعاً في زاوية مظلمة ، الى أن قيّض له الدكتـور شـوقي في ضيف سنة (١٩٤٧ م) فحققه وقدم له بمقدمة أشاد فيها بهذا الرجل وبكتابه ، ونعته بالطرفـة البديعـة !

وكل ما يعنينا منـه أنه دعا الى الغـاء نظرية العامل ، وحجتـه في ذلك أنهـا كانت السبب في تعقيـد النحـو لمـا خلفتـه مـن تقديرات وتأويلات ، فلهذا رأى أن يحذف من النحو ما يستغني النحـوي عنه ، وينبـه على ما أجمعوا على الخطأ فيـه ، وادعى أن رأي سيبويه بيّن الفساد بتوزيعه أبواب كتابه على فكرة العامل لاعتقـاده أن العامل هو محـدث الاعـراب(٣١) · وقد حـاول أن ينقض رأي سيبويه ويدعـم رأيـه هو باستشهاده بقـول ابن جني بعد حديثه عن العامل اللفظي والعامل المعنـوي :

« فاما في الحقيقة ومحصول الحـديث ، فالعمل من الرفع والنصب والجـر والجـزم انما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره »(٣٢) ·

كمـا اعترض على تقـدير العـوامـل المحذوفة(٣٣) وليس لمعترض أن يقـول بأن النحاة قد أجمعوا على القـول بالعامـل لأن اجماعهم على القول به ليس حجة(٣٤) واعترض أيضاً على تقدير متعلقـات المجـرورات(٣٥) وتقدير الضمائر المستترة في المشتقـات(٣٦) وفي الأفعال(٣٧) ودعا أيضاً الى الغـاء العلل الثواني والثوالث(٣٨) ·

انه لينتابنـا العجب ممـا احتواه هـذا الكتاب بين دفتيه ! فهو لم يبق على أصل من أصول النحو ·· ودعوته الى اسقاط نظرية العامل لا يمكن أن يقبل بها مصيب ·· بـل هي دعوة خرقـاء ضلت الطريق القويمـة ، وانحازت عن السداد ·· أوليس صرح النحو كله قائماً على أساس فكرة العامل ؟ فما دامت الدعوة الى اسقاطها دعـوة الى هدم النحـو العربي فليس لنا أن نقبلها بأية حال·· وليس له فيما ذكر ابن جني عن العامل حجة يحتج بها في تحقيق مراده ·· صحيح أن المتكلم كما ذكر أبو الفتح هو المحدث لتلك المعاني المختلفة الناتجة عن تنوع حركات الاعراب ، الا أنـه اتخذ من العوامل وسيلة لاحداث الاعراب الذي هو ابانة لما في نفس المتكلم ، ودليل على المعنى الوظيفي للكلمة ، فالموجد كما ذكرنا لهـذه المعاني هو المتكلم ، لكن النحاة جعلوا الآلـة كأنها هي الموجدة للمعاني ولعلاماتها · ولهذا سميت الآلات عوامل ·· وثبت أن العامـل في الاسم ما يحصل بوساطته في ذلك الاسم المعنى

المقتضي للاعـراب وذلك المعنى كون الاسـم عمدة أو فضلـة أو مضافاً اليـه العمـدة أو الفضلة ٠٠ »(٣٩) ٠

واذا كان قد احتج على الغاء العوامل بما جرّته على النحو من التعقيد ، فان التعقيد جاء من متاخري النحاة ، اذ بالغوا بأمر العامل وشعّبوا وجوه القول فيه ، وأسقموا النحـو بمصطلحات المنطق وعلم الكـلام ٠٠ « وقـد لا يكون تفسير الأمر صعباً اذا عدنا الى القرن الرابع فوجدنا جواً زاخـراً بالعلوم العربيـة والأعجمية ، ورأينا عقلية بلغت من النضج والخصب مبلغاً عظيماً ، وأدركنا غلبة المنطق وأسـاليب الكـلام ونفاذهـا في علوم ذلـك العصـر »(٤٠) ٠

وليس ما وصلت اليه فكرة العامل عند المتاخرين بمسوغ له أن يدعو الى اسقاطهـا وهدمها من الأساس ٠٠ فما يهمنا أنها ممتدلة عند متقدميهم وفي طليعتهم الخليل بن أحمـد الفراهيدي وسيبويه ، واذا أردنا أن نحكم في مسألة علينا أن نـردّها في منبعها ٠

أما اعتراضـه على تقـدير العوامـل المحذوفة فليس بشيء بدليل أنهم أجمعوا على تقدير الفعل المنصوب بأن المضمرة بمصـدر وجعلوا له محلا من الاعراب حسب موقعه من الكلام ٠٠ وهل نسـتطيع أن نفسـر نصب (زيـداً) في قولنا : (زيداً كلمته) الا على أنه مفعول بهلفعل محذوف يفسره ما بعده٠٠٠ وكذلك كلمة (المسكين) مرفوعة في قولنـا : مررت به المسكين الا على أنهـا خبر لمبتـدأ محذوف تقديره (هو) كما ذكر سيبويـه ٠ وماذا نقول في ناصب (خـيراً) في قوله تعالى : (واذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا خيراً) سوى أنه فعل محذوف دل عليه السياق ؟ وفيما ذكرناه من كلام ابن جني عن تقدير العوامل المحذوفة ثبت لما نقـول (وانظـر الخصائص ٢٨٤/١) ٠

وأما ما ذكره من أن اجماع العلماء على القول بالعامل ليس بحجة فلا يمكن أن يطلق هكذا ليكون مبرراً لكل ذي نزوة من نزوات تفكره ٠٠ والا لكانت العلوم فوضى ولأدلى كل واحد بما يحلو له ٠٠ اننا نعارض اغلاق أبواب الاجتهاد في مسائل اللغة ، لأننا أحرص ما نكون على تطورها ومواكبة روح العصر٠٠ حتى لو خالـف المجتهـد الجماعـة ، ولكننـا « مع هذا الذي رأيناه وسوغنا مرتكبه لا نسمح له بالاقدام على مخالفة الجماعة التي قد طال بحثها ، وتقدم نظرها ٠٠٠ الا بعد أن يناهضه اتقانا ، ويثابته عرفانا ، ولا يخلد الى سانح خاطره، ولا الى نزوة من نزوات تفكـره »(٤١) وما ابن مضاء في مخالفة الجماعة الا مخلـد لسانح خاطره ، ونزوة تفكيره ٠٠ فما عرف أنه رجل فقه وقضاء اكثر من كونه نحويا ٠٠ فلا حجـة لـه ٠

وما دام قد دعا الى الغاء العلل الثواني والثوالث نود أن نبين العلاقـة بين نظريـة العوامل وبين « علل النحو » فنقول أولا انهما نابعتان كلتاهما من معين واحـد هو العقـل البشري الذي من طبيعته التساؤل عن الأسباب الكامنة وراء أية ظاهرة مهما كان نوعهـا ، وبالتالي طموحه الى تفسيرهـا واخضاعهـا لأحكام منطقه ٠ ويبدو لنا أن العلل النحوية بصورتهـا البسيطـة ، وهـي التي يسميهـا الزجاجي « العلل التعليميـة » قد رافقت في الأساس نظـرية العوامل ، بل هي امتـزجت بها، حتى ليصعب على المرءالتمييز بينهما(٤٢) أما ما آلت اليه نظرية العلة النحوية فيما بعد فبعيد عن نظرية العوامل ٠ فلم تعد العلـة

مفتاحاً يتوسله العلم لشرح معضلة استغلق ذهن الطالب دون فهمهما ، بل راحت تتلبس على مر العصور بمفروزات المنطق الفلسفي ومركباته ، حتى ناءت بها كتب النحو واللغة لكثرة ما عملت فيها نفخاً واطالة • وهـذا ما قصدنا اليه حين قلنا بتعقيد « علل النحو » في العصور المتأخرة وبعدها عن العلة في نشأتها الأولى وبالتالي عن نظرية «العوامل» التي هي صنو لها(٤٣) وهذا ما جعل ابن جني أيضاً يرفض العلل الثواني والثوالث ويكتفي بالعلة الأولى(٤٤) فلم يكن لابن مضاء سبق القول برفضها •

وليس ادل على خطل ما جاء به ، كما ذكر الدكتور مازن المبارك،من أن دعوته لم تكن أكثر من صرخة دوت في أواخر القرن السادس الهجري ثم خمدت فلم تترك وراءها من الأثر أكثر مما يتركه النجم الهاوي من ذيل يضيء ثم لا يلبث أن يضمحل •

الا أن الدعوة الى رفض القول بالعوامل لم تخمد تماماً •• بل ظهرت من جديد في دعوات وصرخات ناشزة تسترت تحت شعارات مختلفة من « تجديد النحو » أو « احياء » له ، بحجة أن قوالبه القديمة لم تعد مناسبة للاستعمال في عصرنا هذا •• وكان في طليعة هؤلاء ابراهيم مصطفى الذي دعا في كتابه « احياء النحو » الى الغاء نظرية العامل لتوزع أبواب النحو على نمط جديد يسهل للطالب الدرس والفائدة •• فلم يزد على ما جاء به ابن مضاء ، ولم يكن حظه بأحسن من سلفه •

ويدهش المرء لموقف الدكتور طه حسين المتناقض من هذه المسالة ، اذ « كيف يكون ابن مضاء هداما أكثر منه مصلحاً في راي من يرى في محاولة ابراهيم مصطفى (احياء للنحو) ويصر على أن تحمل هذا الاسم ، كما ذكر في تقديمه لهذا الكتاب »(٤٥) ؟!

واخيراً ، وبعد أن تبينا أنواع العوامل من لفظية ومعنوية وعرفنا أن منها الأصول ومنها الفروع، ودللنا على فساد قول ابن مضاء باسقاط فكرة العامل نقول :

العمل في الحقيقة انما هو للمتكلم لا لغيره ، الا أن العوامل اتخذت وسائل لتنوع المعاني عن طريق تنوع حركات الاعراب •• ولا غنى عن هذه الوسيلة للوصول الى الغاية•

موفق السراج

الحـواشـي :

١ ـ المحيط في أصوات العربية ونحوها وصرفها ٦٥/٣ . محمد الأنطاكي .

٢ ـ المدارس النحوية . ص ٣٨ . د. شوقي ضيف .

٣ ـ الكتاب ١٠/١ . سيبويه .

٤ ـ جامع الدروس العربية ١٧٢/١ . مصطفى الغلاييني .

٥ ـ الكتاب ٢٧٨/١ . سيبويه .

٦ ـ المرتجل ص ١١٤ . ابن الخشاب .

٧ ـ المرتجل ص ١١٦ .

٨ ـ شذور الذهب ص ٣٥٦ . ابن هشام .

٩ ـ المرتجل ص ١٥٥ .

١٠ـ أوضح المسالك الى ألفية ابن مالك . ١٠٨/٢ ابن هشام .

١١ـ نفسه ١٠٩/٢ .

١٢ـ المرتجل ص ١٥٨ .

١٣ـ أوضح المسالك الى ألفية ابن مالك . ٣٣/٢ .

١٤ـ المرتجل ص ١٥٧ .

١٥ـ نفسه ص ١٥٩ .

١٦ـ أوضح المسالك الى ألفية ابن مالك ٩١/٢ ـ ٩٢ .

١٧ـ الكتاب ١٧٧/١ .

١٨ـ شرح المفصل . ٧٦/٢ . ابن يعيش .

١٩ـ المرتجل ص ١٢٤ .

٢٠ـ أوضح المسالك الى ألفية ابن مالك ٢٨٣/٢ .

٢١ـ نفسه ٢٨٣/٢ .

٢٢ـ الكتاب ٨٧/١ .

٢٣ـ شرح المفصل ٨٠/٦ .

٢٤ـ المرتجل ص ٢٣٩ .

٢٥ـ شرح الكافية ٢٠٥/٢ . رضي الدين الاستراباذي .

٢٦ـ شرح المفصل ٨٢/٦ .

٢٧ـ نفسه ٦٠/٦ .

٢٨ـ المفصل ص ٦١ . الزمخشري .

٢٩ـ المرتجل ص ١٦٨ وص ٢٢٧ .

٣٠ـ الخصائص . ٢٦٣/١ ـ ٢٦٤ . ابن جني .

٣١ـ الرد على النحاة ص ٨٥ . ابن مضاء القرطبي .

٣٢ـ الخصائص ١١٠/١ .

٣٣ـ الرد على النحاة ص ٨٨ .

٣٤ـ نفسه ص ٩٣ .

٣٥ـ نفسه ص ٩٩ .

٣٦ـ نفسه ص ١٠٠ .

٣٧ـ نفسه ص ١٠٣ .

٣٨ـ نفسه ص ١٥١ .

٣٩ـ شرح الكافية ٢٥/١ . رضي الدين الاستراباذي .

٤٠ـ النحو العربي ص ٩٨ . د. مازن المبارك .

٤١ـ الخصائص ١٩٠/١ .

٤٢ـ تجديد النحو ص ٥٩ د. عفيف دمشقية .

٤٣ـ نفسه ص ١٦١ ـ ١٦٢ .

٤٤ـ الخصائص ١٧٣/١ .

٤٥ النحو العربي ص ١٥٧ .

أمراض الملتحمة عند العرب

د. صلاح محمود غانم

د. مؤنس محمود غانم

نستطيع أن نستمد من خلال بحثنا في أمراض الملتحمة (وهي الطبقة التي تغلف باطن الجفن وظاهر العين) والتي تعامل معها العرب ابان عصور توثبهم العلمي العام والطبي بوجه خاص الحقائق التالية :

أولا : مر الطب في تطوره نحو ذروتـه المشرقة الذهبية ومن ثم انحداره البيّن بمراحل ثـلاث رئيسة :

مرحلة النقل والترجمة :

وامتدت حتى عـام ٩٥٠ م وفيها أخـذ العرب يهتمون بمآثر الشعوب العلمية والفكرية من اغريق وفرس ـ بشكل خاص ـ وراحوا يترجمون الأعمال الهامـة لأبرز الأعـلام في مراكز متخصصة أشرف عليها الخلفاء بأنفسهم وساهم فيها مترجمون أكفياء تعددت مشاربهم ومذاهبهم ، وكان من أهم المترجمين حنين بن اسحق . وكان الطب في تلك المرحلة اغريقيا بحتاً لم يلاحظ فيه أي أثر عربي اسلامي ذاتي.

مرحلة العصر الذهبي :

وامتدت بين عامي ٩٥٠ـ١١٠٠ م وفيها وصل العرب والمسلمون بالطب الى مراحـل هامة منيرة .. نظراً لأنهم جعلوا من العلـوم التي استقوها من معين أمم تقدمت عليهم في ركب العلم أرضية صلبة استطاعت أن ترسخ البناء العلمي الذي بنـوه .. فاذا بالعـرب قد تمثلوا علوم الاغـريق وهضموها جيـداً وصاغوها صياغة عربية ثم قادوا دفة سفينـة

الطب وسواه بابتكاراتهم المدهشة٠٠ وتاليفهم الثرة المفيدة ٠٠ وتحول العرب الى أساتذة للطب بعد أن كانوا طلابه ٠

□ مرحلة التراجع :

وهي الفترة بعد عام ١١٠٠ م ، انحدر الطب فيها بشكل واضح ٠٠ وتراجعت الكثير من المفاهيم العلمية والتجريبية ـ الا من بعض قبسات تلمع هنا وهناك ـ ساهم في الوصول اليها امور سياسية واقتصادية ودينية لاداعي للخوض في غمارها ٠

ثانيا : مرت دراسة أمراض الملتحمة التي تعامل معها العرب في تلك المراحل بمخطط بياني متصاعد محوره الأفقي عدد الأمراض المتطرق اليها ، ومحوره العمودي نوعية البحث العلمي والتطبيقي فيها ، فمثلا : بلغ عددها في القرن الثالث الهجري عند ابن اسحق سبعة أمراض ووصلت الى ثلاثة عشر مرضا في القرن السابع الهجري عند ابن النفيس في « مفتاح الشفاء » كما أن الأسلوب في العرض تطور من مرور عابر سريع الى صياغة محكمة مدروسة سهلة كما اتضح في القانون لابن سينا ٠

ثالثا : اعتمد الأطباء في معالجتهم لأمراض الملتحمة على مصادر العلاج المعروفة في ذلك الزمان من أعشاب ومعادن ونباتات وطرق تحضيرها ، والملاحظ أن العرب والمسلمين قد استعملوا هذه الأدوية بنفس الأسماء الأجنبية الشائعة في مواطنها ٠٠ بمعنى أنهم عرّبوا الطب ولم يعربوا أدويته ، ولعل السبب في ذلك يرجع الى أن الاغريق ـ وسواهم ـ كانوا متقدمين جدا في هذا المجال مع قلة خبرة العرب فيه ، اضافة الى أن هذه الأدوية كانت تطلب من أماكنها باسمائها المعروفة ـ وسوف نذكر ان شاء الله في بحث لاحق أهم تلك المعالجات ومعانيها ٠

رابعا : ظهر التشابه الكبير في وصف أمراض الملتحمة وأسبابها لدى الأطباء في فترة الدراسة بينما ظهر الاختلاف الكبير والتطور الواضح في معالجات هذه الأمراض ، وبدا واضحا أن ابن النفيس قد استقى أمراض الملتحمة التي ذكرها ابن سينا بصورة حرفية وكانه ينقل نقلا بينما زاد من عنده في باقي الأمراض ٠

خامسا : نورد فيما يلي ثبتا لأمراض الملتحمة مرتبة حسب كثرة البحث فيها من قبل الأطباء :

اسم المرض	عدد الأطباء الذين بحثوا فيه (من أصل سبعة)	ملاحظات
الظفرة	٧	
الرمد	٧	
الطرفة	٦	لم يبحث فيها ثابت بن قره /٣ هـ/
السبل	٦	لم يبحث فيها القمري /٤ هـ/
انتفاخ الملتحمة	٤	لم يبحث فيها ابن قره /٣ هـ/ ، القمري /٤ هـ/ ، ابن سينا /٥ هـ/
الجسا	٤	
الدمعة	٤	لم يبحث فيها ابن قره /٣ هـ/ ، القمري /٤ هـ/ ، ابن اسحق /٣ هـ/
الودقة	٣	بحث فيها الرازي /٤ هـ/ ، علي بن عيسى /٤ هـ/ ، ابن النفيس /٧ هـ/
الحكة	٣	
الذبيلة	٣	
اللحم الزائد	٣	بحث فيها : علي بن عيسى /٤ هـ/ ابن‌سينا /٥ هـ/ ، ابن النفيس /٧ هـ/
تفرق الاتصال	٢	بحث فيهما : علي بن عيسى /٤ هـ/ ، ابن النفيس /٧ هـ/
التوتة	٢	

سادساً : الأطباء الذين بحثوا في أمراض الملتحمة حسب عدد الأمراض وأسماء كتبهم المعتبرة في هذا البحث :

اسم الطبيب	القرن	اسم كتابه	عددالأمراض التي بحثها
١ ـ علي بن عيسى	٤ هـ/١٠ م	تذكرة الكحالين	١٣ مرضا
٢ ـ ابن النفيس	٧ هـ/١٣ م	مفتاح الشفاء	١٣ مرضا
٣ ـ أبوبكر الرازي	٤ هـ/١٠ م	الحاوي الكبير	١٠ أمراض
٤ ـ حنين بن اسحق	٣ هـ/٩ م	المقالات العشر في العين	٦ أمراض
٥ ـ ابن سينا	٥ هـ/١١ م	القانون في الطب	٦ أمراض
٦ ـ ثابت بن قره	٣ هـ/٩ م	الذخيرة	٣ أمراض
٧ ـ القمري	٤ هـ/١٠ م	غنى ومنى	٣ أمراض

سابعاً : نحن أبناء القرن العشرين نحيي أجدادنا الذين قدموا للانسانية العلم النافع المفيد ، والطب الشافي والعمل الصالح ٠٠ ونحاول أن نشحذ هممنا من أجل السير على الطريق الصحيح الذي دلونا عليه ٠٠ لنبني غداً مشرقاً ملؤه الأمل والعمل ٠

القرن	المرض / العالم	الظفرة	الطرفة	تفرق الاتصال	السبل	الدبيلة	انتفاخ الملتحمة	التوتة	اللحم الزائد	الدمعة	الحكة	الودقة	الجسا	الرمد	عدد الأمراض المبحوثة
القرن (٩) ٣ هـ	حنين بن اسحق	+	+	−	+	−	+	−	−	−	−	−	+	+	٦
	ثابت بن قره	+	−	−	+	−	−	−	−	−	−	−	−	+	٣
القرن (١٠) ٤ هـ	ابو بكر الرازي	+	+	−	+	+	+	−	−	+	+	+	+	+	١٠
	القمري	+	+	−	−	−	−	−	−	−	−	−	−	+	٣
	علي بن عيسى	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	١٣
القرن (١١) ٥ هـ	ابن سينا	+	+	−	+	−	−	−	+	+	−	−	−	+	٦
القرن (١٣) ٧ هـ	ابن النفيس	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	١٣

- اشارة (+) تدل على ان المرض تحدد عمره واشارة (−) تدل على عدم ذكر المرض .
- هناك تناسب طردي بين عدد الأمراض الموصوفة ، وبين تقدم العصر .

نحو معالجة جديدة للصّورة الشعرية

بنية الصّورة في شعر أبي تمّام

د. فهد عكام

ينابيع الصورة اي عناصرها الموضحة المقتبسة من الواقع المشهود او التاريخي او الاسطوري ... تقوم بلور دعائم في التنظيم المجازي ، ويتبدى هذا التنظيم في عرض ذي طرز متعددة : من تشبيه يعتمد على المشابهة واستعارة تتكىء على المماثلة او التحويل ، ورمز يرسي قلوعه في الدلالة الحافة ، وصورة بالمعنى الدقيق للكلمة تقوم على القِران بين حقيقتين على درجات متفاوتة من التناي احداهما عن الاخرى .

وفحص عينة وثائقية Corpus تمثل هذه الطرز يسمح لنا باستنباط بنى تقوم جوهرياً على تشابك عمليتين : عملية تسبق اللغة Prélinguistique وعملية لغوية Linguistique ، وتنوع هذه البنى القائمة على الخفاء Absence والتجلي Présence خفاء* عنصر واحد أو تجليه ، وخفاء عناصر متعددة أو تجليها ، « يبلور » هذا التشابك .

ففي مستوى العملية السابقة للغة يتضمن النسيج المجازي وظيفة عقلية ، وهذه الوظيفة توحي الى الذهن بالعنصر المضمر فتساعده على بلوغ الاتقان في محاكمته العقلية(١)؛ وقد تكون هذه الوظيفة جد معقدة حتى لتسمح للمخيلة بتوقع العديد من العلاقات المتراسلة Corrélation (٢) ، وتجمع هذه البنى زمرتان : زمرة التراسل اللفظي Analogie (٣) ؛ وزمرة التراسل بين العلاقات Homologie . وعلى هذا النحو تعرّف صورة ما بأنها تعبير لغوي عن تراسل بين لفظين أو عن تراسل بين علاقتين . وسواء كانت هذه الصورة بسيطة أم معقدة فانها تعبر عن مشابهة Similitude اذا ما حُققت بوساطة أداة مثل الكاف ونظير ... ، وتعبر عن مماثلة وتوحد Identification اذا ما حققت دون أداة . وبما أن الاستعارة تحويل Transfert ، أكانت تراسلا بين مفردين أم تراسلا بين علاقتين ، فانها تمثل انحرافاً Ecart عن العمل الوظيفي المنطقي الذي تقوم به اللغة(٤) .

والتراسل اللفظي ، مهما تكن طرز عرضه ، يترابط وفق ترسيمة أساسية هي : ش٠ت ⟵⟶ ش٠ص حيث الشيء المراد تصويره والمتحدث عنه هو على علاقة تعادل مع الشيء المتخذ صوة ٠

وفي حالة التشبيه Comparaison ، الذي عرفه كوهين لغوياً ب «التعبير عن الوحدة المعنوية الصغرى Sème المشتركة في لفظين مختلفين »(٥) ، تبدو هذه العلاقة مشابهة بين شيئين اتخذا موضوعاً للتفكير وطُرحا في آن واحد على أنهما متشابهان Similaires ومختلفانَ Différents . وبما أن المشابهة تتحقق لغوياً بأداة تدخل التشبيه في اللغة هي جزء من « مجموعة من العدد المعقدة وضعت في خدمة لسان ما » ، فمن المفيد أن نلاحظ أن الشكل العادي لتشبيه من التشبيهات يشتمل على أربعة عناصر :

ش٠ت : الشيء المراد تصويره Objet d'évocation والذي نتحدث عنه ،

ش٠ص : الشيء المتخذ صُوّة وعمدة ، Objet repère ، وهو النموذج المثالي Archetype المعبر عن الوحدة المعنوية الصغرى المشتركة ،

ن٠ت : نقطة التلاقي Point d'incidence التي يطلبها كل من (ش٠ت) و (ش٠ص) ،

مش : المشبك Agrafe أو أداة التشبيه التي تربطهما بقوة أحدهما بالآخر وتحقق مشابهة محضة أو افتراضية ٠

وفي حالة الاستعارة Métaphore ، نجابه « طريقة أسلوبية Procédé قوامها الدلالة على حقيقة واقعة باسم ليس لها ، بل يخص بالذات حقيقة أخرى متميزة عنها كل التميز(٦) » ، وعلاقة التراسل هنا تبدو تماثلا أو تحويلا ٠ وفي الحالة الأولى، يترابط لفظان ترابطاً خبرياً أو اضافياً محدداً ،لانجاب استعارة في شكل تجل In praesentia وفي الحالة الثانية ،٠ يبدو اللفظ التصويري وحدة ويقدم لنا استعارة في شكل غياب In absentia (٨) ٠

وفي مستوى الاستعارة الأولى ، من المفيد لنا ، في الحقيقة ، التمييز بين زمرتين :

آ ــ في الزمرة الأولى التي تأخذ ، تحت ريشة علماء البلاغة العرب ، اسم « تشبيه بليغ » عموماً ، يظهر العنصران الأساسيان (ش٠ت) و (ش٠ص) في المقولة اللغوية Enoncé . والعينة الوثائقية Corpus التي اعتمدناها تمدنا بأمثلة متعددة عنها ٠ ومنها :

١ ــ نُوّارُ الكلام(٩) ٠
٢ ــ حِبَرِ القصائد(١٠) ٠
٣ ــ لسانه حصن(١١) ٠
٤ ــ ايامنا ما كنت الا مواهبا(١٢) ٠
٥ ــ عطايا هي الأنواء(١٣) ٠
٦ ــ مررتَ فيه مرورَ العارضِ الهتِن(١٤) ٠

وكل هذه الأمثلة تمدنا بعلاقات تقوم على التماثل تحضر ترسيمتها في الذهن على شكل :

ش٠ت = ش٠ص

ومن الطبيعي أن الدعامة (ش٠ص) تقوم بدور النموذج المثالي للصفة المشتركة التي تسوغ التماثل ٠ واذا ما كانت الصفة المشتركة ، في بعض الحالات ، وحدة معنوية صغرى يستطيع الذهن ادراكها من مثل العماية(المثال : ٣)أو الاخصاب (المثالان : ٦،٥) ، فانها لا يمكن أن تكون في الحالات الأخرى الا انطباعية (المثال : ١ ، ٢ ، ٤) ٠

ب) وفي الزمرة الأخرى ، التي تأخذ ،تحت ريشة علماء البلاغة العرب ، اسم استمارة مكينة ، لا يظهر العنصر (ش٠ص)كلية في الخطاب ، بل يمثله على علاقة جزئية معه ٠ وتبلور هذه الزمرة أمثلة متعددة ، منها :

١ ـ ممتدّ ظِلّ المَطلّب(١٥) ٠

٢ ـ والعيشِ في أظلالهن المُعجِبِ(١٦) ٠

٣ ـ الدار ناطقة(١٧) ٠

٤ ـ سِجالُ نواله(١٨) ٠

٥ ـ وقد كانت الأرماح أبصرن قلبه(١٩) ٠

٦ ـ لولاك لم اخلع عنان قصائدي(٢٠) ٠

٧ ـ ثقّف من جنوده القنا والقلوب(٢١) ٠

والمثال الأول يتمثل في الذهن وفق الترسيمة :

ش٠ت		ش٠ص
مطلّب	=	*شجرة

ولكن ش٠ص ، وهو النموذج المثالي للصفة المشتركة ، ممثّل في المستوى اللغوي ، باللفظ (ظِل) الذي يرمز الى اشباع الرغبة٠ وهنا أيضاً ، يمكن أن تكون نقطة التلاقي وحدة معنويةً صغرى Sème أو أثراً انطباعياً.والعنصر الممثل لهايمكن أن يكون اسماً : ظل ، سِجال أي « دلو » ، عنان أي « زمام » ،أو أساساً فعلياً Prédicat verbal ، منَ مثل ناطقة ، أبصرنَ « أي خرقن » اللذين يشخصان المحسوس : « الدار ، الأرماح » ، ومن مثل ثقّف الذي يتضمن « هذّب ونقّى »ويجسد المجرد (قلب) ٠

وفي مستوى الاستعارة القائمة على القائمة الاضمار ، والتي تأخذ ، تحت ريشة علماء البلاغة العرب ، اسم استعارة تصريحية ،نشاهد عملية التماثل نفسها، ولكنها لا تتحقق الا في المستوى السابق للغة ؛ وعليه ، من المفيد لنا أن نفكر بتحويل Transfert يتحقق لغوياً ، اذ ليس في المقولة اللغوية سوى النموذج المثالي (ش٠ص) ٠ ومع ذلك ، ان

السياق يرفدنا بتكملة مساعدة Appointلا يمكن الاستغناء عنها في الفهم ، هي اشارة Signe تدل على الصهر الاستعاري وتأخذ في أعمال البلاغيين العرب اسم القرينة • وهذه الاشارة يمكن أن تكون عنصراً فعلياً أساسياً هو جزء من المقولة الاستعارية Métaphorisé من مثل (فدى) في قول أبي تمام : ايها فدتك مفارسي ومنابتي(٢٢)؛ وهذا العنصر الأساسي انما هو الذي يشير الى أن مفارس هي اللفظ المستعار للدلالة على أجداد ، في حين أن منابت استعيرت للآباء• وقد تكون هذه الاشارة مقولة على صلة وثيقة بالمقولة الاستعارية • ففي البيت :

١ ـ نفق المديحُ ببابه فكسوتُه عِقداً من الياقوتِ غيرَ مثقّبِ(٢٣)

تشي المقولة الأولى « نفق المديح ببابه »بأن المقولة الثانية تتضمن المعادلة :

ش•ت		ش•ص
قصائد أبي تمام*	=	عقد من الياقوت العذري

وقد تمثل هذه الاشارة العنصر الذي يوضح بدقة (ش•ت) • فانظر المقولة : **يا أيها الشادنُ الرخيم**(٢٤) ، حيث الصفة تصف المستعار (ش•ص) في الرسالة ، فتوضح بدقة العنصر المضمر ، وتسعف الذهن في تصور المعادلة :

ش•ت		ش•ص
الغلام المغني*	=	الشادن (ولد الظبي)

لأن الصفة (رخيم) تعني في العادة « رقيق ، لين » وهي صفة للصوت •

وتلك هي أيضاً حالة المقولة : **وشهاباً من الحريق ذَنوبا**(٢٥) ، حيث الصفة (ذنوب) تشي بأن لفظ (شهاب) لا يدل على مجرد نجم بل على نجم منقض استعير لتصوير اللهب وفق الترسيمة :

ش•ت		ش•ص
اللهب*	=	الكوكب المنقض

والتعبير (من الحريق) ان هو الا قرينة تساعد الذهن على تحديد ش•ت(٢٦) •

وفي حالة الرمز Symbole ، لا يبقى في التعبير سوى العنصر المحسوس Le phore concret (ش•ص) الذي يرمز الى فكرة مجردة Thème abstrait . والمستعار ههنا اشارة يتضمن دالها (أي صورتها الصوتية) Signifiant مدلولين : المدلول المرجعي Signifié dénotatif والمدلول الحافي Signifié connotatif . ويمكن تمثيل العملية كما يلي :

دا { مد ١
　　 { مد ٢

ومن المفيد ههنا أيضاً أن نميز زمرتين :

آ) الزمرة الأولى ، المعروفة تحت أقلام البلاغيين العرب باسم الكناية ، والشائعة عند شعراء ذوي الهام اتباعي ، تقدم لنا رمزاً لا تلغي دلالتُه الحافة Connotation دلالته المرجعية Dénotation فعلى هذاالنحو ان الصورة الحركية احساساً Kinesthésique صورة العرق الأسود المتصبب على جسد الناقة في قول أبي تمام : **جرى النَّجَدُ الأحوى عليها**(٢٧) تعبر عن مدلول حاف هو التعب الجسدي الذي يمانيه هذا الحيوان دون الغاء للمدلول المرجعي : العرق الأسودالمتصبب ۰ ويمكن تمثيل العملية بالترسيمة :

دا		مد ١ تصبب العرق الأسود
ğarâ n-nağadu l-?ahwâ ᶜalayhâ		↓
		مد ٢ *التعب

ب) وخلافاً لذلك الزمرة الثانية ، فانه يدخل فيها رموز ألغي مدلولها الأصلي مد ١ في مستوى الخطاب Discours ؛ والذهن لايتجه معها الا نحو المجرد الذي نرمز اليه ب مد ٢ ۰ وعليه ، ففي تعبير مزدوج Syntagme مثل : **الثناء الغض**(٢٨) ، ليس المقصود صورة أسلوبية Figure تقيم مماثلة أو توحّد بين المديح والنبات الذي من صفاته النضارة وطراوة الملمس ، بل المقصود بالأحرى أن هذا المديح جميل أخاذ ۰ وعليه ، فترسيمة العملية هي :

دا		مد ١ النضر الطري الملمس (صفة لا تستعمل للثناء حقيقة)
al-gadd		↓
		مد ٢ الجميل الأخاذ

ومقولة أخرى مثل : **تخضّر قلبُه**(٢٩)، أي صار قلبه أخضر ، لا تستحضر في الذهن مطلقاً فكرة اللون مد ١ ، بل فكرة الرجاء والحيوية مد ٢ ۰

وفي حالة الصورة بمعناها الدقيق للكلمة l'Image proprement dite ، والتي تقوم على التقريب بين حقيقتين على درجات متفاوتة من البعد احداهما عن الأخرى ، يبدو التراسل اللفظي في شكل قران Conjonction .وهذا الشكل يقيم علاقة بين المتضادات اذا ما أردنا الحديث عن الصورةالرمزية الايحائية Symboliste التي تسمى عند الغربيين صورة الفراغ l'Image de vacuité ۰ فتعبير يصف (السنان) بأنه « **نظار بلا نظر** »(٣٠) ، وصورة أخرى يمثلها قول أبي تمام : « **كتاب أخرس ناطق** »(٣١) ، يمكن أن يمثل كل منهما بالشكل :

أ ⌒ ا

وهذا القران هو في الوقت نفسه تضاد :

نظار # بلا نظر

أخرس # ناطق

وهذا الشكل هو في أساس معظم الصورالتي تقوم على تراسل بين الحواس • وهـذا الطـابع يسـوغ العلاقـة الغريبـة Insolite القائمة بين مكونات تعبير ازدواجي تصويري من مثل **كافور الصّبا**(٣٢) الذي لا يمكـن أن تكون ترسيمته الا على النحو :

ا ا
الصّبا ⌒ كافور

حيث تتراسل حاستا اللمس والشـم ،لأن الصبا هي الريح الشرقية والكافور نبت استعمل مجازاً بمعنى أرج الطيب المأخوذ منه •

وهذا الشكل يسوس أيضاً تعبيرات من جنس « **مـاء المـلام** »(٣٣) الذي يمثل صورة حدسية تقوم على علاقة قران غير محللة بين عنصريها المحسوس والمجرد المركّبين لهـا • والترسيمة ههنا هي :

ا آ
المـــاء ⌒ المـلام

وفضلا عن ذلك ، انه لا غنى لنا عن أن نضيف الى طرز العرض هذه الصورة المقلوبة l'Image inversée التي أطلق عليها البلاغيون القدماء اسم التشبيه المقلـوب • فمع هـذه الصورة غير المنتظرة يعظم الانحراف l'Ecart ،ويقفز الشذوذ الى الميان : فالنموذج المثالي الذي يمثل نقطة التلاقي (ن•ت) والـذي كان ينبغي أن يستخدم على أنه (ش•ص) يبدو على أنه (ش•ت) ، وبناء على ذلك ان ما كان يجب أن يكون (ش•ت) يتضمن ادعـاء البـاث L'emetteur بأنه ، في رأيه ،اكثـر تمثيـلا لـ (ن•ت) من (ش•ص) • وعليه فهذه صيغة تقود الى نوع من التحرج كبير حتى ان التأويل الذاتي للواقع يتقدم على الواقع نفسه ويحل محله على درجـات متفاوتة • ومع هذه الطريقة الأسلوبية يخص التجديد طريقـة العـرض Présentation ،ويركز الشاعر جهـوده في البنية الداخليـة ، فينجم عن ذلك صياغة تؤلف شعراً حديثـاً • فاذا ما تحدث أبو تمام عن المحب آثر الصيغة ش•ص = ش•ت على الصيغة ش•ت = ش•ص ووضعهـا ضـدهـا بحيـث ينفـرس اللفظ (ش•ص) مباشرة في ذهن القارىء • ومن ذلـك قولـه :

٥ ــ عريّ المُحبِّ من الضّنا فقميصُهُ طـولُ التـاوُّهِ والسّقـام رداؤه(٣٤)

فها هنا تُبرز الاستعارة القائمة علـى التماثل في قوله « **قميصه طول التاوه** » هـذه الطريقة الأسلوبية • ولتصوير أهمية الفعـل الكريم الذي يقوم به الانسان يلتجىء أبو تمام في موطن آخر الى استخدام تشبيه ؛ فيقوم هذا الفعـل بدور (ش•ص) في حين أن أغمـار اللجـج التي انسلت فيهـا السفينـة تمثّـل (ش•ت) :

١٩ ــ تنسَلُّ في لُجَجٍ حكتْ اغمارُها فِعلَ المُحَمَّد في الزمـان المُجحفِ(٣٥)

وباختصار ، هذه الصيغة التي اصطدمت ــ كما سنرى ذلك ــ بذوق النقاد القدماء منذ أن أخذوا على عاتقهم دراسة شعر أبي نواس، هي على غنى لا يمكن انكاره • انها طريقـة

أسلوبية لا تتجه الى تمجيد الواقع والسموبه فحسب ، بل تقوي أيضاً ـ وسنعود الى ذلك(٣٦) ـ صورة سابقة وتمنحها جمال الخفي السرّي ٠ زد على ذلك أن هذه الصيغة تقوم بوظيفتها وسيلة لمنح الأسلوب نغماً ساخراً(٣٧) ٠

وتراسل العلاقات Homologie ، مهما تكن صيغ عرضه ، يترابط وفق ترسيمة رباعية :

م٠ت	ا	⟷	ب
		‖	
م٠ص	أ	⟷	بَ

حيث نرى المستوى المراد تصويره والمتحدث عنه (م٠ت) على علاقة تعادل مع المستوى المتخذ صُوّة وهو (م٠ص) ٠ وحين تكون هذه العلاقة علاقة مشابهة تحققها أداة التشبيه أي المشبك (مش) تسمح لنا بتعريف التشبيه وتحديده بأنه « التعبير عن وحدة معنوية صغرى أو وحدة معنوية مركبة مشتركة بين مستويات مختلفة » ٠ ومن الطبيعي أن هذه العلاقات ، التي لا تقوم دائماً على الثنائية ، تبدو في الذهن متشابهة ومختلفة ٠ ومن الممكن أن تكون (ن٠ت) في هذا النوع من البنية ظاهرة أو مضمرة : فهي ظاهرة في هذا البيت الذي يصف غلاماً :

٢ ـ الحافظه في الخَلق مسرعةٌ فيما يريد كسرعة النَّبل(٣٨)

حيث الصفة « مسرعة » تقوم بدور وحدة معنوية صغرى مشتركة وتربط مستويي البنية:

	ا		ب
م٠ت	نظرات	⟷	المخلوقات
	أ	‖	بَ
م٠ص	السهام	⟷	*الهدف

ولكن (م٠ص) هو الذي يوضحها بدقة ٠

وخلافاً لذلك ان (ن٠ت) ضمنية في البيت التالي الذي يتحدث عن الخرائد في زينتهن :

٢ ـ خرجن في خُضرة كالرَّوض ليس لها الا الحُليُّ على اعناقها زهَرُ(٣٩)

فها هنا تصل المخيلة الى مرتبة الكمال في المتعة باقامة العلاقة :

	ا		ب
م٠ت	الحسناوات المكتسيات بلباس أخضر	⟷	الحلي الثمينة من حول العنق
	أ	‖	بَ
م٠ص	الروض الأخضر	⟷	الأزهار

وتصل الى متعة أكبر حين تستحضـر في الذهن (ن٠ت) أي نقطة التلاقي بين المستويين التي يمكن ان تكون أساساً أخضر يأتلق فوقه تلألؤ الألوان المنوعة الحية ٠

أما المشبك (مش) ، الذي يحقق علاقة المشابهة في هاتين الصورتين المركبتين ، فليس سوى الأداة (ك) التي يغزر استخدامهـا في هذا النوع من التنظيم المجازي عند أبي تمام٠

وفي حالة الاستعارة التي تقوم على تراســل العلاقــات Métaphore homologique نجابه طريقة أسلوبيــة قوامها الدلالة عـلى حقيقة مركبة بحقيقة مركبة أيضاً ، ولكنهــا مختلفة عنها كل الاختــلاف ٠ والعلاقــة بين المستويات تبدو في هذه الحالة تماثلا ونادراً ما تكون تحويلا ٠ ولايضاح العلاقة الأولــى يكفينا الاستشهاد بالبيت التالي الذي يتحدث فيه أبو تمام عن شعره :

٣٢ ـ تداركه انّ المكرماتِ اصابعٌ   وان حلى الأشعارِ فيهـا خواتِم(٤٠)

فالبنية القائمة على تراسل العلاقات في هذا البيت تنحو النحو التالي :

	ا		ب
م٠ت	المكرمات	←→	الأشعار
	آ	‖	بَ
م٠ص	الأصابع	←→	الخـواتم(٤١)

ونقطة التلاقي (ن٠ت) ضمنية هنا : ف(ب) لاتجمّل (آ) أفضل مماتفعله (ب) مع(ا). ولايضاح العلاقة الثانية لا بد لنا من أن نذكر أن التحويل الذي يقتضي اضمــار (م٠ت) يقوم بوظيفته غالباً في بنى تقوم على التراسل بين العلاقات فتسوس أبيات الحكمة ٠ فبيت اعتذاري مثل :

٣٧ ـ غير أن العليـل ليس بمـذمو   مٍ عـلى شـرح ما بـه للطبيبِ(٤٢)

يستحضر في الذهن العلاقة التالية :

	ا		ب
م٠ت	الشاعر واصفاً حالته*	←→	*الممدوح
	آ	‖	بَ
م٠ص	المريض واصفاً علتـه	←→	الطبيـب

التـي تجســد تسويغــاً للشـكوى التي يلتجيء اليها الشاعر ليظفر بمواهب الممدوح.

والتنظيم القائم على تراسل العلاقات اذ يقــوم على المشابهــة (عندمــا تكــون الأداة موجودة في السياق) أو على المماثلة (عندمــا لا توجد أداة) ، يقدم لنا بنى غنية التنوع ٠

واذا ما كان حقاً أن أبا تمام يفضل استخدام بنى تقوم على العلاقات يؤلفها مصراعان على النحو التالي :

م·ت ا ←→ ب
‖
م·ص آ ←→ ب

فليس أقل حقاً أنه يتجاوز أحياناً هذا الشكل التمثيلي الرباعي ليقدم الينا بنية سداسية تبدو ترسيمتها على النحو التالي :

م·ت ا ←→ ب ←→ جـ
‖ ‖
م·ص آ ←→ بَ ←→ جـَ

هوذا في هذا الاتجاه بيت هام تقوم بنيته على المشابهة باداة هي الكاف :

٣٨ ـ وهاربٍ ودَخيلُ الرَّوع يجلبُه الى المنون كما يُستجلبُ النَّقَدُ(٤٣)

فمن الواضح أن هذا البيت يجسد حركة مرئية تصور حركة أخرى باطنية بعثها الروع « الفزع » في نفس الهارب بابَكَ الخُرَّمي · والعلاقة التي يمكن استخراجها من هذا البيت تظهر هاتين الحركتين اظهاراً كاملاً :

م·ت ا الفزع الباطني ←→ ب الهارب ←→ جـ الموت
‖ ‖
م·ص آ الراعي* ←→ بَ النقد « الخرفان » ←→ جـَ *المسلخ

ومن الطبيعي أن البنية تغدو أكثر تعقيداً عندما تتكون الصورة من علاقات مؤلفة من ثلاثة مصاريع تتبدى على النحو التالي :

م·ص١ آ ←→ بَ
‖
م·ت ا ←→ ب
‖
م·ص٢ أ ←→ بُ

أو حين تكون ثنائية مزدوجة تقوم على تراسل العلاقات وترسيمتها تبدو كما يلي :

ع١
م٠ت ا ↔ ب
‖
م٠ص آ ↔ بَ

ع٢
م٠ت ا ↔ ب
‖
م٠ص آ ↔ بَ

والنموذج الأول للعرض ينكشف لنا من خلال البيت التالي :

١٩ ـ هو الاضحيانُ الطَلْقُ رفَتْ فروعُهُ   وطاب الثرى من تحتِه وزكا التُربُ(٤٤)

الذي تنحو البنية فيه نحو الترسيمة التالية :

	آ		بَ
م٠ص١	النهار المضيء المتدل (الاضحيان الطلق)	↔	*النهارات الأخرى
	ا	‖	ب
م٠ت	هو (الممدوح)	↔	*الأناس الآخرون
	ا	‖	بَ
م٠ص٢	الشجرة الكثيفة الأغصان (بدليل فروع ٠٠٠)	↔	*الأشجار الأخرى

ومن الطبيعي أن العلاقة آ = ا = ا تدل على تحول يظهر الكائن الانساني جديراً بالمديح وكأنه عنصر ضوئي صاف ذو جمال فاتن ، وعنصر مكاني ينبض بالحياة والخصب؛ والعلاقة القائمة على التراسل في هذا النمط من البنية تعبر عن تفوقها الفني على نظائرها من البنى الأخرى ٠

ولكي نبين النمط الثاني من أنماط العرض يكفينا الاستشهاد بالبيت التالي :

٢٨ ـ واذا تشاجرتِ الخطوبُ قَرَيتَها   جدَلاً يَفُلُّ مضاربَ الاعداءِ(٤٥)

الذي يجسد علاقتين تقومان على تراسل العلاقات :

ع١	م·ت	ا الجدل (الرأي السليم)	↔	ب الخطوب المتشابكة (المتخاصمة)
	م·ص	آ الطعام*	↔	بَ *الحيوانات الجائعة
ع٢	م·ت	ا الجدل (الرأي السليم)	↔	ب الأعداء
	م·ص	آ الزرد*	↔	بَ السيوف القاطعة

والعلاقة الأولى ع١ تدين بوجودها لاستعمال الفعل قَرى «أطعم الطعام» الذي يغير نظامه ليدل على (سكَّن) • وهذا الفعل يبعث في الذهن وعلى حد سواء (م·ص) و (ن·ت) التي تجمع وحدتين معنويتين صغريين : الفائدة والعودة الى الهدوء • ومن هنا تنجم رؤية مفادها : أن الانسان ينتصر برأيه السليم على آفات الطبيعة •

والعلاقة الثانية ع٢ تعتمد على الفعل يَفُلُّ وهو مضارع فلَّ « ثلم » الذي يتضمن « قهر » في الخطاب ، ومن هنا تنجم رؤية لا تنأى كثيراً عن الأولى مفادها : أنه في صراع يقوم على القوة ان الذي يربح انما هو رجل العقل •

ومهما يكن من أمر ، فان السبر العميق لعينة وثائقية حددت ب (٣٠٠) صورة من شعر أبي تمام يمدنا بلوحة تمثل توزع البنى عند شاعرنا وتملي بعض الملاحظات الهامة :

الجدول المنشور على الصفحة التالية والذي يمثل (٣٠٠) صورة استخرجت عشوائياً من خطاب أبي تمام يوحي بنوع من التزامنية Sychronisme بين الثقافة القديمة عند العرب والرفد الجديد المقتبس من البنيوية : **فالبلاغيون العرب هم ، والحق يقال ، من أوائل البنيويين في العالم** • ومع ذلك ان الوقائع المشاهدة تشير الى أن **الأبحاث البلاغية القديمة لم تستنفد غنى المنبع** : فالرفد الجديد الذي كشفنا النقاب عنه ولم يتنبه اليه البلاغيون القدماء ونريد بذلك فكرة القران التي تقوم بدور في مستوى البنية البسيطة ، وفكرة البنى المعقدة القائمة على التراسل بين أكثر من لفظين أو بين أكثر من علاقتين ــ وهذه الأخيرة تبدو طاغية في العينة الوثائقية التي حللناها ــ يوحي الينا بضرورة القيام بتحريات جديدة من هذا النوع • فهذه التحريات تساعدنا آخر الأمر على تحديد هوية التطور الذي طرأ عبر العصور على التنظيم المجازي بشيء من الموضوعية •

ولا بد لنا في هذا الشأن من أن نأخذ بعين التقدير أن نوعين من التنظيم المجازي يقومان بعملهما في الخطاب التصويري، التنظيم الذي يمكن أن يعد تمثيلا للأشياء والتنظيم الذي يتجلى تصويراً أثارته صلات غير متوقعة • ودرجات تدريجية تضم هاتين الزمرتين من الصور في سلك واحد ؛ وهذا انما يفضي بنا الى بنى منوعة تقوم ، في الحالين كليهما ، على تضاد قوامه : خفاء # تجل •

ففي مستوى المشابهة هنالك شعراء ، من مثل أبي تمام ، يؤثرون اللجوء الى الحذف L'ellipse والصيغة العادية القائمة على المشابهة عند شاعرنا لا تظهر مطلقاً؛ فالقارىء مدعو دائماً الى تصور الوحدة المعنوية الصغرى المشتركة التي تربط بين (ش٠ت) و (ش٠ص) ٠ ومن قبيل المثال نستشهد بالشطر : « راح طلقاً كالكوكب المشبوب » في قول أبي تمام :

٢٣ ـ وإذا كفُّ راغبٍ سلبَتْهُ راح طَلقاً كالكوكب المشبوبِ(٤٦)

فهنا نقع على ما يلي :

ش٠ت : المنعم المستبشر الحسن اللقاء ش٠ص : الكوكب المضيء المتقد

ن٠ت : *التألق مش : الكاف

	تراسل بين الألفاظ		تراسل بين العلاقات						
		%	رباعية العناصر	رباعية ذات ثلاثة مصاريع	رباعية مزدوجة	سداسية العناصر	المجموع	%	المجموع المئوي في الجدولين
مشابهة	محضة ٨ / افتراضية ١٢	٦ر٦٧	١١ / ٩			٢	٢٢	٧ر٣٣	١٤
تماثل	٦٥	٢١ر٦٧	١١٧	٥	١٩	١٨	١٥٩	٥٣	٧٤ر٦٧
تحويل	١٣	٤ر٣٣	٢				٢	٠ر٦٧	٥
دلالة حافة	١٤	٤ر٦٧							٤ر٦٧
قران	٥	١ر٦٧							١ر٦٧
المجموع	١١٧	٣٩	١٣٩	٥	١٩	٢٠	١٨٣	٦١	١٠٠ر٠١

ملاحظة : في مستوى العلاقات الرباعية المزدوجة نلاحظ أن بنيتين تقومان على تماثل ومشابهة وبنية واحدة تقوم على تماثل يرتبط بفرضية ، وذلك من مجموع البنى البالغ (١٩) كما هو واضح في الجدول ٠

واذا ما استخدم أبو تمام هنا أداة تحقق مشابهة محضة ، فانه يلتجيء في مواطن أخرى ـ وبغزارة حين يقصد الى تراسل لفظي ـ الى استخدام أدوات افتراضية من مثل : كأن، خال ، حسب موطداً على هذا النحو علاقات معاللا مرئي(٤٧) ، مضفياً الشك على المشابهة ، ومن ذلك قوله :

١٧ ـ وسيرُ وشيٍ كان شعريَ احـ ـيانانسيبُ العيُون من بِدعـه(٤٨)

ومن مزايا الصياغة التركيبية مهنا أنهاتكشف الفعالية الخلاقة التي تتمتع بها المخيلة . وفي الحالة التي يكون فيها العنصر الأساسي l'Elément prédicatif في مقولة اسمية تبتدىء بـ كأن ، اسماً مثل نجوم في البيت التالي :

١٤ ـ كأن بني نبهانَ يومَ وفاته نجومُ سماءٍ خرَّ من بينها البدرُ(٤٩)

تبذل المخيلة نوعاً من الجهد لتاليف البنية:

	ا		ب
م٠ت	المتوفى	↔	قومه بنو نبهان
	آ	‖	بَ
م٠ص	البدر	↔	النجوم

ولكن لا بد لهذه المخيلة من أن تكون أكثرقدرة واستطاعة حين التعرض للبيت التالي :

٣ ـ لله ألحاظُهُ والموتُ يكسِرُها كأنَّ أجفانه سكرى من الوسَنِ(٥٠)

فهنا حيث يبدو العنصر الأساسي (سكرى)فعليا ، ليس من الهين على المخيلة أن تستحضر بدياً العلاقة المجازية :

	ا		ب
م٠ت	الموت	↔	الألحاظ
	آ	‖	بَ
م٠ص	الحطاب*	↔	*الشجرة

التي تجسد توقف النظر تدريجياً ، ثم العلاقة :

	ا		ب
م٠ت	الأجفان	↔	الوسن ، النعاس ،
	آ	‖	بَ
م٠ص	شارب الخمر*	↔	*الخمر

التي أوحي بـ (م٠ص) فيها باللفظ «سكرى»الذي يتضمن « مخدرة » الذي يقوم بوظيفته في مستوى (م٠ت) ٠

وأقل غزارة من ذلك أيضاً استخدام المشبك « كأنما » ٠ ومع ذلك فان هذه الأداة تتدخل في البيت التالي لتستحضر حالة دراميةباطنية في ذهننا ولتلقي بنا في هذا الجو الافتراضي :

٣٩ ـ كأنما نفسهُ من طول حَيرتها   منها على نفسه يومَ الوغى رصَدُ(٥١)

فقد تحدث فيه عن حيرة بابك الخرّمي في وطيس المعركة وعجزه عن الهرب حتى كان له من نفسه على نفسه رقيباً يلاحقه ٠

ومهما يكن من أمر ، فانه لا بد لنا من الاشارة الى أن هذا الشكل اللغوي القائم على المشابهة مستخدم استخداماً كبيراً في الخطاب الشعري ٠ فالشعراء العرب يكادون يكونون جميعاً شعراء تشبيه عظام ٠ واذا ما كان استخدام التشبيه يقوم بدور ضئيل في شعر أبي تمام (١٤٪) ، فاستخدامه عند شعراء آخرين من مثل ابن المعتز انما هو هوس في الكتابة؛ والشعر التقليدي يرى فيه طريقة عرض أسلوبية مريحة ٠

ولكي نكون أكثر دقة لا ندحة لنا عن الاشارة الى أن الصور التي تقوم ، في خطاب أبي تمام ، على المشابهة جد نادرة بالقياس الى أن الصور التي تقوم على التماثل(٥٢) ، والى أن الاستعارة ، أكانت قائمة على تراسل المفردات أم على تراسل العلاقات ، تشغل في هذا التنظيم المكان الأسمى ٠ وعلى هذا النحو ان صور أبي تمام في مجموعها تتطابق أقل ما يكون مع وظيفة تزيينية نافلة في التعبير اللغوي ٠

وفحص العينة الوثائقية القائمة على تراسل العلاقات يقودنا الى بعض الملاحظات :

ـ الصورة القائمة على تراسل العلاقات تبدو للعيان جسماً حياً يقدم لنا بنية متوازنة ٠ والعناصر المكونة لهذه البنية زوجية العدد على صعيد التفكير الذي يسبق اللغة ، وقد تبدو فردية العدد على الصعيد اللغوي ٠

ـ ويبدو لنا قطعاً أن ما يؤثره التنظيم القائم على تراسل العلاقات عند أبي تمام انما هو العدد الفردي ؛ والمخيلة مدعوة على هذا النحو لاعادة النواة الناقصة الى البنية ٠

ـ والعلاقة المعقدة القائمة على تراسل العلاقات تظهر لنا ـ وسنعود الى ذلك(٥٣) ـ أن الصورة ليست ديكوراً Décor ولا توهماً Fantaisie ، وانما هي توضيح للفكرة المجردة ٠

وهذا الامتياز الذي يمنحه أبو تمام للتماثل يدعونا الى التفكير في اختلاف هذا الشكل التفكيري الذي يسوس الاستعارة عن المشابهة التي تسوس التشبيه :

ـ فالمشابهة ، خلافاً للمماثلة ، هي طريقة أسلوبية تلائم العرض الذي يكون مقصده

ألصق بالتفسير منه بالانفعال ؛ وهي تشير الى درجة من الشدة أكثر مما تجنح الى وصف انفعالي محض ·

ـ واذا ما كان حقاً أن المشابهة تحتفظ للصورة بحظ من التكثيف المحسوس أكبر ، فليس أقل حقاً أنها لا تمنحها قوة الاقتناع نفسها التي يمنحها اياها التماثل ؛ فالمشابهة تتوجه بالخطاب ـ وسنعود الى ذلك ـ الى المخيلة بوساطة العقل ، بينما تقصد الاستعارة الى الحساسية بوساطة المخيلة ·

ـ وعليه ، فالمشابهة ، خلافاً للمماثلة ،لا تجور على نصاعة الخطاب العلمي · واستخدامها يظل مشروعاً حين يقصد الحديث الى الاقناع ، ولكنها تظل، اذا ما أريد الاقناع الناجع ، أقل شأناً من المماثلة ·

ـ وبما أن المشابهة توافق المنطق الأكثر عقلية ، فانها تظل مادة ملائمة لنقد يقوم على أسس منطقية ، وخلافاً لذلك آلية المماثلة فانها تفرض صدعاً بينها وبين المنطق المألوف، ولهذا فانها تجعل الفحص المنطقي لتعبير يستخدمها أكثر صعوبة وعسراً ·

ـ وفي المستوى المعنوي ، تسمح المشابهة، لاستخدامها المشبك ، بعقد صلة بين حقيقتين متجاورتين كل التجاور ، كما تسمح ، نتيجة لذلك ، بأن يصان للصياغة التصويرية انسجام منطقي ؛ والمماثلة ، خلافاً لذلك ، تحتفظ لهذه الصياغة بتنافر معنوي ، كبير قليلا أو كثيراً ، يدركه المتلقي · ومن وظائف هذه الطريقة الأسلوبية **تجميل ما هو كريه بشع في الحقيقة** · والأمر كذلك فيما يخص المماثلة التي يجسدها البيت التالي :

٥ ـ ولا يؤرقكِ ايماضُ القتير به فان ذاكِ ابتسامُ الراي والأدبِ(٥٤)

الذي تُستنبط منه العلاقة التالية :

ش·ت		ش·ص
ايماض القتير (الشيب)	=	ابتسام عاقل أو أديب

والتي يمثلها البيت التالي أيضاً :

٣٨ ـ وتهبُّ لي بعجاج موكبك الصّبا ان السّماحة تحت ذاكَ القَسطلِ(٥٥)

ش·ت		ش·ص
غبار الموكب	=	الصبا (الريح الشرقية الرخيمة)

واذا ما كان حقاً أن تجابُه العناصر المتنافرة في البنية التصويرية يُدخل هذه البنية ، بسبب اختلاف هذه العناصر اختلافاً يبلغ الدرجة القصوى ، في ميدان الاغراب ، فليس أقل حقاً أن العلاقة القائمة على المماثلة تبدو أغرب حيث تراسلُ المفردات أو تراسلُ العلاقات يستخدم عنصرين متناقضين(٥٦) · وبطبيعة الحال ، ان الانطباع المجازي الذي نظفر به من صورة من مثل « **والنار تنبعُ** » ، انما يدرك بالوظيفة النفسية ، وما هي سوى تحرُّ في كائننا الغامض (اللاشعور) ·

ومع ذلك ، ينبغي ألا يند- عنا أن المشبك الذي يحقق المشابهة قد يقيم علاقة مشابهة بين عنصرين متنافرين ، يتباعد أحدهما عن الآخر كل التباعد • فأبو تمام يتحدث أحيانا بلغة جديدة تقوم على تراسل خفي بين المعنوي من ناحية والحسي من ناحية أخرى ، فتعبير ثنائي متناقض وغريب بالتالي أوثقت عناصره الكاف يثير انتباهنا في قوله :

١٦ ـ خُلُقٌ كالمُدام او كَرُضاب الـ مسك أو كالعبير أو كالمَلاب (٥٧)

حيث تتجسد الترسيمة التالية :

ش • ت ش • ص

شيء معنوي # شيء محسوس

↓ ↓

الخلق

المدام

الرضاب المسك

العبير : الزعفران الغني بالرائحة الزكية

الملاب : طيب يستعمله الأعراب أحمر اللون

ومهما يكن من أمر ، فان تنافر العناصر التي الفت بينها علاقة مجازية هو جزء لايتجزأ من تقنية تعتمد على الغموض • والبنية مهما يكن طراز عرضها منوعاً تسهم ، بحذف بعض العناصر المؤلفة لها ، في تأكيد هذا الطابع • وبهذه التقنية الضمنية ، وبخاصة حين يكون المقصود حذف (ش • ت)(٥٨) من الصور القائمة على تراسل المفردات، يحتفظ الخطاب الشعري للصورة عند أبي تمام بكتامتها ويحقق لها القدرة على الايحاء الذي يرى فيه الشاعر، فيما يبدو ، الطريقة الأسلوبية الأهم في فنه • وبطبيعة الحال ، ان القدرة الايحائية للنسيج القائم على تراسل العلاقات ترتبط ارتباطا وثيقاً بعدد النوى المضمرة ؛ فكلما كان عدد هذه النوى المضمرة كبيراً دعيت المخيلة الى بذل جهد أكبر لترميم الصورة • وهذا الجهد يصل الى أوجه حيث ينال الحذف مستوى الصُّوى • وفي هذا الشأن ان الاستعارة أكانت قائمة على تراسل المفردات أم على تراسل العلاقات ، اذ هي **متفوقة في غناها بالايحاءات الشعرية على الصورة العقلانية القائمة على المشابهة** ، تظل خارج التفكير المنطقي ، وتبدو ينبوعاً ثراً لاثارة الأحلام والمشاعر • وغموضها الذي يحققه الشاعر ملتذاً حين يصنع شعره يصل الى ذروته في مستوى الابلاغ ، حيث تشتد كثافة المماثلة ، ونريد بذلك الاستعارة القائمة على الاضمار والخفاء In absentia. واذا ما كان الى ذلك حقاً أن المماثلة الاستعارية تجسد القدرة الشعرية ، لأن هذه القدرة ليست على وجه الدقة سوى اسقاط الحقيقة الواقعة في عالم الخيال ، فليس أقل حقاً أن بعض المشابهات قابلة لبلورة هذه القدرة ؛ ونريد بذلك الصور التشبيهية التي تستدعي تأويلا متعدد الأبعاد مثيراً للاضطراب ولكنه مغر لذيذ ، والتي لا نعلم على وجه الدقة أمامها ـ وهذه هي حال بعض الصور عند أبي تمام(٥٩) ـ ما يحاول التشبيه استحضاره في الذهن •

وما من شك في أن صياغة التركيب تتدخل أحياناً لتقوية هذا الغموض وبالتالي الشحنة الشعرية للصورة • فلنقلب الطرف اذاً في هذه القضية •

يبدو تركيب الجملة أحياناً في شكل نداء ، وهذه هي حالة التعبير « **يانسيب الثغام** »(٦٠) حيث أقيمت علاقة مماثلة أو بالأحرى تحويل بين الشيب والثغام : « نبت أبيض اللون » • والصورة هنا استعارة توضحها الترسيمة :

ش • ت   ش • ص

الشيب* = الثغام

وفي معظم الأحيان، يعتمد تركيب الجملة التصويري على الانفصال Disjonction ، ويبدو في شكل مقولة لغوية مستقلة وفي أغلب الأحيان في شكلٍ اضافي يشي بعلاقة مبهمة يحدّد فيها (ش • ت) (ش • ص) ، كما هو الحال في التعبير : « **فحَلَّ حبل املي** »(٦١) حيث أقيمت علاقة مماثلة بين الأمل والحبل ترسيمتها :

ش • ت   ش • ص

الأمل = الحبل

والنفي ، حين يتدخل في التركيب ، يقتضي عملية مفهومية معقدة ، فهو يضفي الغموض Ambiguité حتى على البنى القائمة على المشابهة • فقول أبي تمام :

٣ ــ والشكر ما لم تَستتر بصنيعة   كالخطّ تقرؤه وليس بمُعجَمِ(٦٢)

يقدم الينا علاقة مركبة تقوم على التضاد : تأكيد # نفي ، تمثلها الترسيمة :

	ا		ب
م • ت	الشكر « المديح »	↔	انعدام الصنيعة « المعروف »
	آ	‖	بَ
م • ص	الخط	↔	انعدام الاعجام

وهذه العلاقة تدعو الذهن الى استنباط علاقة أخرى تمثلها الترسيمة :

	ا		ب
م • ت	الشكر	↔	وجود المعروف
	آ	‖	بَ
م • ص	الخط	↔	وجود الاعجام

وبما أن الشكل التفضيلي يتضمن علاقة مماثلة فانه يبدو غامضاً • وتلك هي الحالة في الشطر الثاني من قول أبي تمام الذي يتحدث عن الأيام :

٩ ــ خطتون اليه مِن نـدّاه وباسـه   خلائقَ أوفى من ستور التمـائمِ(٦٣)

فمن هذا الشطر نستنبط بنية ثلاثيـةالعناصر ، ترسيمتها :

ش٠ت   ش٠ص

ش٠ت   ش٠ص

الخلائق   =   التمائم   =   الستور

والغموض أشد عندما يسوس التفضيـلالصورة المقلوبـة ويبـدو العنصر الأسـاسي (الخبر) في رأس جملة اسمية ٠ وتلك هـيالحالة في البيت التالي :

٢١ــواحسنُ من نَوْرٍ تفتّحُه الصبا   بياضُ العطـايا في سواد المطـالبِ(٦٤)

الذي يبعث في المخيلة العلاقة :

	ا		ب
م٠ت	النّـور المتفـتح	← →	*الزمن العسير غير الملائم
	آ	‖	بَ
م٠ص	العطايا البيضـاء	← →	المطـالب السـودا٠

وبطبيعـة الحال ، ان معنى المماثلـة ضمنيفي أفعل التفضيل أحسن « أجمل » الذي وقـع في آن واحـد في رأس البيت الشعري ورأسالمقولة اللفظية الاسـمية ، وأفعل التفضيـل هذا يجذب الانتباه لأنه عنصر أساسي (خبر)في تركيب الجملة يتأخر محله عادة ٠ وهـذا العمـاد الاسـمي Le prédicat nominal ،اذ يلحق به العنصر المفسر (ا) الذي يتممـه من حيث تركيب الجملة قبل ظهور المبتدأ ،يزيد في غموض الخطاب وفي يقظة المتلقي ، ويُمـدُّ على هذا النحو هذا المتلقـي لادراكالمدى الرمزي الذي تنبض به الألوان المتضادة التيَ تؤلف (م٠ص) في بنية الصورة ٠

ومن البديهي أن الغموض يبدو أشـد ،حيث النفي والتفضيل يصنمان في آن واحـد نسيج الصورة ، من الموطن الذي تعمل فيــهالطريقتان الأسلوبيتان منفصلتين ٠ والأمـر على هذا النحو في البيت التالي :

٢٤ ــ ما مَهاةُ الحِجالِ مسلوبـةُ الظـ   ـرفَ حسنا من ماجدٍ مسـلوبِ(٦٥)

حيـث التركيب المزدوج : « أظـرف حسنا »والمتصـل بالنفي يبعث في الذهن التراسـل اللفظـي :

ش٠ت   ش٠ص

المرأة المخدرة المختطفة   =   الرجل النبيل المسلوب

الذي يبدو فيه (ش٠ص) نموذجاً أمثل للجمال ، في حين أن (ش٠ت) يمثل هذا النموذج في الحقيقة الواقعة ٠

وعلى مستوى التركيب التصويري هذا، نلاحظ أن العماد الفعلي Le prédicat verbal يقوم بدور هام في خطاب أبي تمام، فهو لا يمنح الصور ديناميته فحسب ، بل يربط بين عناصر بنيتها ، ففعل ما مثل « جرى » يمكن أن يحقق للصورة علاقة تقوم على تراسل الألفاظ ويدل في الوقت نفسه على وظيفة دينامية(٦٦). وبما أن هذا العنصر الأساسي الفعلي يدل على فعل فانه يجسد نقطة التلاقي ويتضمن في أغلب الأحوال حركة أو حالة متغيرة ٠ وعلى مستوى تراسل بين العلاقات يقوم على التماثل يمكن لعنصر أساسي فعلي أن يكفي وحده للايحاء بـ (م٠ص)(٦٧) للذهن ؛ ومن الممكن أيضاً أن يغير نظامه للدلالة على معنى لم تسجله معاجم اللغة(٦٨) ٠

وفي كل الأحوال ، علاوة على البنى الشكلية التي انتهينا منذ حين من استنباطها ، اننا نكتشف محتوى لم نكن نتصوره ورد من خلال دال Signifiant ما ، ومن خلال آلية شكل من الأشكال٠ فاكتشاف هذه البنى يساعدنا حقاً على اقامة الرؤية الكونية والجمالية عند شاعرنا ، بل على استحضار بعض أنماط الصور في الذهن ، هذه الأنماط التي يجدر بنا أن نفحصها فحصاً أعمق ٠

□ الهوامش :

★ ملاحظة : لقد حذونا حذو اللغويين المعاصرين باستخدام العلامة * ووضعها فوق بعض العناصر المكونة للبنية التصويرية اشارة الى حذفها من السياق اللغوي ٠

١ ــ انظر مقالا لاحقا عنوانه : « من الأسلوبية الى التنسيق » ٠

٢ ــ انظر الموضوع نفسه ص ١٣٦ ٠

٣ ــ ملاحظة قدمها ميشيل لوجرن سمحت لنا باستنباط هذه الزمرة ، « l'analogie ــ على حد تعبيره تقوم بدور في آلية المشابهة similitude ، كما تقوم بدور في آلية الاستعارة أو الرمز » ٠ انظر :

Le Guern (M.), Sémantique de la métaphore et de la métonymie, p. 57

٤ ــ المجاز المرسل بانواعه المختلفة ليس له ، في رسالة message أبي تمام ، نظام ذاتي مستقل ٠ فهو يتصل اتصالا وثيقا بالصور ، وعليه فمن الشرعي لنا الا نعالجه هنا على حدة ٠ وفضلا عن ذلك اننا نحتفظ هنا بعلاقة التعويض substitution لمعالجة هذا النوع من الصور ، وبعلاقة المصاقبة contiguïté لتعبير رمزي من جنس « كثير الرماد » المسمى كناية عند البلاغيين العرب ٠

٥ ــ انظر : Cohen (J.), La Comparaison poétique, in Langue, Décembre 12, 1968, p. 44

٦ ــ انظر لوجرن ، المصدر المذكور سابقا ص ٦٦ ٠ ولنذكر بهذه المناسبة ان الجاحظ عرف الاستعارة بقوله : « تسمية الشيء باسم غيره اذا قام مقامه » انظر : البيان والتبيين ج ١ ، ص ١٥٣ ٠

٧ ــ انظر لوجرن Le Guern ، المصدر المذكور سابقا ، ص ٥٦ ٠ ولنذكر هنا ان هذا النوع من الاستعارة كان موضوع جدل عند البلاغيين العرب خلال عصور متعددة ، وقد عد أخيرا تشبيها مختزلا واطلق عليه اسم التشبيه البليغ ٠ ونصادف المنظور نفسه عند اللغويين والاسلوبيين الفرنسيين المحدثين ٠ ففي مقال ليس في نجوة ــ فيما يخيل الينا ــ من التاثير العربي ، نقرا عند جان كوهين المقولة التالية الخاصة بالاستعارة : «صورة Figure تكابد حذف اداة التشبيه Comparatif ، وفي الوقت عينه حذف العنصر الاساسي prédicat والمشبه به Comparant فيها يتضمن العنصر الاساسي » ٠ انظر : المصدر المذكور سابقا ص٤٥ ٠

٨ ـ انظر : لوجرن Le Guern . المصدر المذكور سابقا ص٥٦ .

٩ ـ انظر : ديوان ، رقم ١ ، ٣١/١ ، الروي (اي) ، كامل ، ٣٠ بيتا ، ب ١٩ .

١٠ـ انظر : ديوان ، رقم ١٠١ ، ٣٨٥/٢ ، الروي (ذ) ، كامل ، ٥٢ بيتا ، ب ٣٥ .

١١ـ انظر : ديوان ، رقم ١١٤ ، ٣٨/٣ ، الروي (ني) ، كامل ، ٥٠ بيتا ، ب ٣٢ .

١٢ـ انظر : ديوان ، رقم ١٠ ، ١٤٥/١ ، الروي (با) ، طويل ، ٢٧ بيتا ، ب ١ .

١٣ـ انظر : ديوان ، رقم ١٠ ، ١٥٠/١ ، الروي (با) ، طويل ، ٢٧ بيتا ، ب ٣٠ .

١٤ـ انظر : ديوان ، رقم ١٢٧ ، ٩٦/٣ ، الروي (ني) ، بسيط ، ٣٦ بيتا ، ب ٣٣ .

١٥ـ انظر : ديوان ، رقم ٥ ، ١٠٨/١ ، الروي (بي) ، كامل ، ٤٥ بيتا ، ب ٢٧ .

١٦ـ انظر : المصدر نفسه ، ب ١ . والمراد بأطلالهن : أطلال الأيام .

١٧ـ انظر : ديوان ، رقم ٣٩ ، ٣٩٣/٤ ، الروي (قو) ، كامل ، ٣٦ بيتا ، ب ١ .

١٨ـ انظر : ديوان ، رقم ١٤ ، ١٨٩/١ ، الروي (بو) ، طويل ، ٥٦ بيتا ، ب ١١ .

١٩ـ انظر : ديوان ، رقم ٤٦ ، ٣٦/٢ ، الروي (دي) ، طويل ، ٥٥ بيتا ، ب ٣٢ .

٢٠ـ انظر : ديوان ، رقم ٤٣٤ ، ٤٥٩/٤ ، الروي (ري) ، كامل ، ١٧ بيتا ، ب ١٣ .

٢١ـ انظر : ديوان ، رقم ١٢ ، ١٧٦/١ ، الروي (با) ، خفيف ، ٥٥ بيتا ، ب ٣٨ .

٢٢ـ انظر : ديوان ، رقم ٢ ، ٤١/١ ، الروي (اي) ، كامل ، ٣٠ بيتا ، ب ٢٥ .

٢٣ـ انظر : ديوان ، رقم ٥ ، ١١١/١ ، الروي (بي) ، كامل ، ٤٥ بيتا .

٢٤ـ انظر : ديوان ، رقم ٣١٨ ، ٢٦٨/٤ ، الروي (مو) ، بسيط ، ٣ أبيات ، ب ١ .

٢٥ـ انظر : ديوان ، رقم ١٢ ، ١٧٥/١ ، الروي (با) ، خفيف ، ٥٥ بيتا ، ب ٣٦ .

٢٦ـ وعليه فالمراد بالمقولة : شهابا ذنوبا من الحريق .

٢٧ـ انظر : ديوان ، رقم ١٤ ، ١٨٩/١ ، الروي (بو) ، طويل ، ٥٦ بيتا ، ب ١٠ .

٢٨ـ انظر : ديوان ، رقم ٥٧ ، ١٢٥/٢ ، الروي (دي) ، طويل ، ٤١ بيتا ، ب ٤١ .

٢٩ـ انظر المصدر نفسه .

٣٠ـ انظر : ديوان ، رقم ٤٥ ، ١٨/٢ ، الروي (دو) ، بسيط ، ٥٣ بيتا ، ب ٣٢ .

٣١ـ انظر : ديوان ، رقم ٦٩ ، ١٨٣/٢ ، الروي (رو) ، سريع ، ٨ أبيات ، ب ٣ .

٣٢ـ انظر : ديوان ، رقم ٢ ، ٢٢/١ ، الروي (اي) ، كامل ، ٣٠ بيتا ، ب ٥ .

٣٣ـ انظر : ديوان ، رقم ٢ ، ٢٢/١ ، الروي (اي) ، كامل ، ٣٠ بيتا ، ب ٢ .

٣٤ـ انظر : ديوان ، رقم ٣١٠ ، ١٤٧/٤ ، الروي (هو) ، كامل ، ٨ أبيات .

٣٥ـ انظر : ديوان ، رقم ٩٩ ، ٣٩٧/٢ ، الروي (في) ، كامل ، ٣٣ بيتا .

٣٦ـ انظر رسالتنا : AKKAM (F.), La Poétique d'Abu Tammam, t. III, p. 239 .

٣٧ـ انظر رسالتنا : op. cit. p. 234 .

٣٨ـ انظر : ديوان ، رقم ٣٠٧ ، ٢٥٧/٤ ، الروي (اي) ، كامل ، بيتان .

٣٩- انظر : ديوان ، رقم ٧٠ ، ١٨٤/٢ ، الروي (رو) ، طويل ، ٣٥ بيتا .
٤٠- انظر ديوان ، رقم ١٣٦ ، ١٨٢/٣ ، الروي (مو) ، طويل ، ٣٥ بيتا .
٤١- سوف يمدنا ما يلي من البحث بأنواع متعددة لهذه البنية .
٤٢- انظر : ديوان ، رقم ٨ ، ١٣٣/١ ، الروي (بي) ، خفيف ، ٣٨ بيتا .
٤٣- انظر : ديوان ، رقم ٤٥ ، ١٨/٢ ، الروي (دو) ، بسيط ، ٥٣ بيتا .
٤٤- انظر : ديوان ، رقم ١٤ ، ١٩٢/١ ، الروي (بو) ، طويل ، ٥٦ بيتا .

ملاحظة : البنية المستنبطة من هذا البيت لا تلغي بنية اخرى لا تقل عنها غنى ، يتحول فيها الزمان الطيب الى مكان ينبض بالحياة والخصب والشذا وترسيمتها :

ا ب ج

الممدوح = النهار المغي، المعتدل = الشجرة الكثيفة الاغصان ...

وفي هذا التأويل يعود الضمير في (اروعه) على الاضحيان ، بينما يعود في تأويلنا على الضمير هو .

٤٥- انظر : ديوان ، رقم ٢ ، ٤٣/١ ، الروي (اي) ، كامل ، ٣٠ بيتا .
٤٦- انظر : ديوان ، رقم ٨ ، ١٢٩/١ ، الروي (بي) ، خفيف ، ٣٨ بيتا .
٤٧- انظر الصورة الافتراضية في مقال لاحق عنوانه : « انماط الصورة في شعر ابي تمام » .
٤٨- انظر : ديوان ، رقم ٩٤ ، ٣٤٧/٢ ، الروي (عه) ، منسرح ، ٣٢ بيتا .
٤٩- انظر : ديوان ، رقم ١٩٢ ، ٨١/٤ ، الروي (رو) ، طويل ، ٣٠ بيتا .
٥٠- انظر : ديوان ، رقم ٣٠٩ ، ١٤٦/٤ ، الروي (لي) ، بسيط ، ٧ ابيات .
٥١- انظر : ديوان ، رقم ٤٥ ، ١٨/٢ ، الروي (دو) ، بسيط ، ٥٣ بيتا .
٥٢- انظر الجدول السابق .
٥٣- انظر رسالتنا : AKKAM (F.), La Poétique d'Abu Tammam .. t. III, p. 167 .
٥٤- انظر : ديوان ، رقم ٧ ، ١١٦/١ ، الروي (بي) ، بسيط ، ١٩ بيتا .
٥٥- انظر : ديوان ، رقم ١١٤ ، ٤٣/٣ ، الروي (لي) ، كامل ، ٥٠ بيتا .
٥٦- انظر مقالا لاحقا عنوانه : « انماط الصورة في شعر ابي تمام » .
٥٧- انظر : ديوان ، رقم ١٨٣ ، ٤٥/٤ ، الروي (بي) ، خفيف ، ٢٢ بيتا .
٥٨- هذا الطابع يميز الاستعارة القائمة على الاضمار والرموز في خطاب ابي تمام ؛ ويكون الطريقة الاسلوبية التي تميز شعر زماننا الرمزي الايحاء .
٥٩- انظر رسالتنا : AKKAM (F.), La Poétique d'Abu Tammam .. t. III, p. 134 .
٦٠- انظر : ديوان ، رقم ١٢ ، ١٦٧/١ ، الروي (با) ، خفيف ، ٥٥ بيتا ، ب ١٠ .
٦١- انظر : ديوان ، رقم ٤٧٠ ، ٥٣٢/٤ ، الروي (هي) ، رجز ، ١٨ بيتا ، ب ١٣ .
٦٢- انظر : ديوان ، رقم ٤٤٨ ، ٤٨٧/٤ ، الروي (مي) ، كامل ، ٤ ابيات .
٦٣- انظر : ديوان ، رقم ٢٠٣ ، ١٣٠/٦ ، الروي (مي) ، طويل ، ٣٥ بيتا .
٦٤- انظر : ديوان ، رقم ١٥ ، ٢١٢/١ ، الروي (بي) ، طويل ، ٤٦ بيتا .
٦٥- انظر : ديوان ، رقم ٨ ، ١٣٠/١ ، الروي (بي) ، خفيف ، ٣٨ بيتا .
٦٦- انظر مقالا لاحقا عنوانه : « انماط الصورة في شعر ابي تمام » .
٦٧- انظر رسالتنا : AKKAM (F.), La Poétique d'Abu Tammam .. t. III, p. 168 .
٦٨- انظر رسالتنا : op. cit. p. 171 .

آصل لفظ ALCOOL العربي وما نقول مقابله أغول أم كحول ؟

د. عبدالكريم اليافي

لبحث هذه القضية نجري على النسق الآتي :

١ ـ نذكر بعض المناقشات التي دارت في هذا الموضوع قبلا ولا سيما على صفحات مجلة المجمع العربي بدمشق • نذكر أغلب نصوص تلك المناقشات لأنها تلقي أضواء هادية وتشف أيضا عن نوع البحوث التي كانت تنشر قبل عشرات السنين •

٢ ـ نورد ما تذكره المراجع الأجنبية في هذا الصدد •

٣ ـ نعود الى كتب اللغة والعلم في اللغة العربية لعرض بعض الألفاظ المقترحة •

٤ ـ رأينا في اختيار المصطلح العربي •

٥ ـ خاتمة •

⊙ نقرأ في مجلة المجمع العلمي العربي عدد كانون الثاني ـ شباط ، المجلد الثاني عشر عام ١٩٣٢ (ص ٢٠١ ، ٢٠٢) مقالا للمرحوم الطبيب محمد جميل الخاني يعرض فيه مصطلحات عربية تقابل بعض الألفاظ الأعجمية جاء بينها لفظ :

[Alcool ـ الغَوْل]

Alcool كلمة تستعمل بمعنى ما يستقطر من الخمر وتعبر عنه العامة بالاسبرتو ووجود الألف واللام في صدر كلمة Alcool يدل على أنها عربية الأصل لكنه قد تضاربت الآراء في أصلها فمن قائل كحل أو كحول ومن قائل كؤول أو كهول أو قَلي الى غير ذلك ، أما الكحل فليس من وجه شبه بينه وبين المائع المبحوث فيه اذ ان الأول جامد والثاني مائع والأول أسود والثاني بلا لون اللهم الا اذا قلت ان الأصل كُحيل (بضم ففتح) وهو النفط « زيت الكاز » فهو يشبه الاسبرتو في أمرين : السائلية وسرعة الاحتراق • وأما كؤول فأقرب لفظ عربي اليه الكؤولة ومعناها أن

يشتري الرجل أو أن يبيع ديناً له على رجل بدين لذلك الرجل على آخر وهذا المعنى أيضاً لا علاقة له بمعنى Alcool ، وأما كهول فمعناه أن يصير الرجل كهلا وهذا أيضاً بعيد عما نبحث فيه ، وكذلك لم أر مناسبة بين الاسبرتو وبين القَلي والحاصل اني لم أجد لفظا أوفق للمطلوب من الغول (بفتح الغين) من غاله يغوله اذا ذهب بعقله أو بصحة بدنه ، ولا جرم أن الاسبرتو يذهب بعقل شاربه وبصحة بدنه وتسميته بالمصدر للمبالغة لأنه هو مادة الاسكار في كل شراب مسكر ، وقد جاء في القرآن الكريم « لا فيها غول ولا هم عنها يُنزَفون » أي ليس في كأس الشراب التي يطاف بها على أهل الجنة خمار يغتال عقولهم ولا يصدرون عنها سكارى ٠

⊙ وورد في المجلة نفسها عدد كانون الثاني المجلد ٢٣ عام ١٩٤٨ (ص ٢٢٦) كلمة للأمير مصطفى الشهابي بعنوان ملاحظات على معجم الملاحظة الآتية :

وضعتُ أمام Alcool كحول ٠ غَوْل ٠ وقلت في الشرح : لم يجز بعض اللغويين الكلمة الثانية ٠ ومن المعروف ان من معاني الغول في اللغة الصداع والسكر وما زال به العقل ٠ فقال الأب(١) : « الغول غلط ٠ وقد بين الدكتور شوشه في مؤتمر المجمع (ويعني به مجمع مصر) سنة ١٩٤٤ ان الصواب هو الكُحل ، وأن الغول خطأ ، وبرهن على ذلك بأدلة لا تقبل النقض البتة » ٠

قلت لم أطلع على بيان الدكتور شوشة ٠ ومن الثابت في معاجم أصول الكلم الفرنسية ان الاسم الفرنسي Alcool مستعار من كحل العربية بمعنى الاثمد المشهور ، وان الفرنسيين أطلقوه قديماً على الاثمد واضرابه مما تكحل أو تداوى به العيون ٠ ثم حرفوا معناه في أوائل القرن السادس عشر وجعلوا له معنى جديداً ، أي أطلقوه على السائل المعروف المسمى سبيرتو بعامية معظم البلاد العربية ٠ أما الاثمد فسموه Kohl وهي كحل العربية ٠ لكننا نحن العرب لم نطلق الكحل في القديم ولا الحديث على هذا السائل أي السبيرتو ٠ ولست أرى لزوماً لتضمين كلمة كحل هذا المعنى الجديد ٠ وأرجح ترجمة Alcool بالكحول أو الغول وكلاهما سرى على الألسنة ، وشاع في الجرائد والكتب العلمية ٠ ولو عدنا الى أصل الكلمة الفرنسية وأطلقنا كلمة كحل على السبيرتو لحصل التباس شنيع فشتان ما بين الكحل الذي تسود أو تداوى به العيون وبين السبيرتو ٠

⊙ وقد سئل الشيخ عبد القادر المغربي عن كلمة الكحول بمعنى السبيرتو كيف تولدت في اللغة العربية وما أصل اللفظ اكحول أم غول فاجاب بمقال نشره في الجزء الرابع من المجلد الثامن والعشرين عام ١٩٥٣ (ص ٦٤٧ ــ ٦٥١) ٠ ويبدو أنه كان مطلعا على رأي الطبيب محمد جميل الخاني فاستهل بحثه بالحديث عن النفط لينتقل بعدئذ الى لفظ الكُحَيل الذي يحسب أن الكلمة الأجنبية قد اشتقت منه ٠ ونحن نجيز لأنفسنا ان نورد جل ما ذكره المغربي لزيادة ايضاح الموضوع ٠ ولكن الأستاذ المغربي لم يذكر كتابا كيماويا عربيا ورد فيه ما يؤيد رأيه ٠ ولهذا نعتقد أن اكثر كلامه من الظن والحسبان ٠ فهو يقول بعد كلامه على النفط :

وكل هذا لا يهمنا وانما يهمنا أن نعرف كيف اهتدى العرب الى وضع كلمة (الكُحيل) للدلالة على المادة الكيماوية التي تسمى بالافرنجية (سبيرتو) ـ أولئك العرب الذين كانوا يراقبون الأشياء التي تقع تحت حواسهم بيقظة وانتباه ثم يميزون بين خصائصها ويضعون لكل شيء ذي صفة خاصة به اسماً يناسب تلك الخاصة · ومهما كثرت الأشياء وتعددت الخواص فانهم واجدون لها من لغتهم الخصبة الطيعة كلمات للدلالة عليها ·

وهكذا هم ازاء (النفط) مذ وجدوا بعضه سائل أبيض وهو أحسن أنواعه وبعضه سائل أسود(٢) بسبب امتزاجه بشوائب زفتية وقد تتراكم هذه الشوائب وتتكتل فتُخرج النفط عن رقته وسيلانه فيصبح غليظاً خاثراً يسيل بصعوبة أو لا يسيل قط فيسمونه حينئذ زِفتاً أو قاراً أو قيراً ·

وكما كان العرب يستعملون القَطِران في شفاء جرب ابلهم استعملوا هذا النفط السائل أيضاً · فكان أحدهم يتناول قليلاً منه (أي من النفط) ثم يصبه بلباقة على نُقبة بعيره (يعني على بشرة الجرَب التي ظهرت أول أول في جلده) كما يصب الكحال الكُحل في العين الرمداء · ولا يلزم أن يكون الكحل مسحوقاً جامداً بل يكون سائلا(٣) أيضاً فقد قال صاحب « المحكم » : « الكحل : كل ما وضع في العين يُشتفى به » ·

فلما استعمل العرب (النفط) علاجاً للنقَب أو لبثور النُقَب التي تبدو كالعيون في جلود ابلهم رأوا في النفط كُحلا نافعاً لجرب الابل ككحل العيون فلم يرضوا أن يحافظوا على اسمه القديم وهو النفط بل وضعوا له اسماً جديداً باعتباره شبيهاً بالكُحل فقالوا (كُحَيل) وأدخلوا عليه لام التعريف حتى كادوا لا يستعملونه من دونها · فقالوا (الكُحَيل) قال القاموس وشارحه :(والكُحَيل كزُبير النفط يطلى به الابل للجرب · وهو مبني على التصغير لا يستعمل الا هكذا) ا هـ ·

وقال صاحب لسان العرب ما نصه : (والكُحيل مبنيّ على التصغير هو الذي تطلى به الابل للجرب لا يستعمل الا مصغراً · قال الشاعر : (مثل الكُحيل أو عقيد الرُب) ا هـ.

اذن صار للنفط اسم جديد في اللغة العربية وهو (الكُحيل) وقد جاءته هذه التسمية من كونه أسود بشوائبه الزفتية ككحل الاثمد الذي اشتهر بسواده أو من كونه تُعالج به بثور الجرب فيكون كحلا لها ككحل العين السائل ونسميه القطرة ·

ثم على تمادي الأيام أصبح (الكحيل) من أسماء النفط وتُنوسي فيه سبب الوضع والتسمية · وقد تخطى هذا الاستعمال الصدر الأول حتى بلغ زمن العباسيين الذي اشتغل فيه علماء العرب بفنون الطب والفلك والكيمياء والتجارب فيها · وبلغوا منها مبلغ الاكتشاف : من ذلك اكتشافهم مادة كيماوية سائلة بيضاء اللون تشتعل بسرعة ولما رأوها تشبه النفط الأبيض السائل أطلقوا عليها اسماً من أسمائه المعروفة وهو (الكُحَيل) وصاروا في كتبهم الكيماوية يستعملون كلمتين كلمة (النفط) مريدين بها الزيت المعدني المعروف وكلمة (الكُحيل) مريدين بها مادتهم المكتشفة الجديدة ·

ووصلت كتب العرب في الكيمياء الى علماء الافرنج فعرفوا لهم فضلهم في اكتشاف هذه المادة العجيبة النفع وقد سموها هم (سبيرتو) لكنهم مع هذا رأوا من وفاء الذمم أن يحافظوا على اسمها العلمي العربي الذي اصطلح عليه كيماويو العرب وهو (الكُحيل) لكنهم (أي كيماويو الافرنج) حرفوه الى ما يناسب رطانتهم فقالوا (الكُحول) أو (الكؤول) ·

وخلاصة القول ان علماء الكيمياء العرب سموا روح (السبيرتو) باسم من أسماء النفط وهو (الكحيل) كما مر عن القاموس · وذلك مذ رأوا الشبه تاماً بينهما (أي بين مادتهم المكتشفة وبين الكُحيل الذي هو النفط) من جهة الميوعة وبياض اللون الضارب الى زرقة أو صفرة وقابلية الاشتعال ·

أما الذهاب الى ان « الكحول » في كتب الافرنج محرفة عن « الغَوْل » الواردة في قوله تعالى في صفة خمرة الآخرة «لا فيها غول» فهذا يستدعي أن يكون كيماويو العرب استعملوا في كتبهم الكيماوية كلمة « الغول » القرآنية ثم أخذها الافرنج عنهم وحرفوها الى (الكحول) مع أن أطباء العرب لم ينقل أنهم استعملوا كلمة « الغول » القرآنية لمادتهم المكتشفة ·

ان الافرنج لا يوجد في لغاتهم حرف الحاء فضلا عن أن يخترعوها ويدسوها في كلمة « الغول » التي حرفوها الى (الكحول) أولا ثم الى (الكؤول) ثانياً ولا يخفى أن المراد بالغَوْل في القرآن الاغتيال مصدرا لا اسما أي أن خمرة الجنة لا تغتال المقول ·

المغربي

⊙ واطلع الكيماوي الصيدلي الدكتور محمد صلاح الدين الكواكبي وهو من اعضاء المجمع العلمي العربي كالشيخ المغربي فنشر في مجلة المجمع المجلد ٢٩ عام ١٩٥٤ في باب آراء وانباء (ص ٤٧٤ ـ ٤٧٦) بحثاً عقب فيه على رأي الشيخ بعنوان :

(غَوْل) أم (كُحول) ؟

كان الأستاذ المغربي ـ أمدّ الله في حياته ـ كتب في هذه المجلة (الجزء الرابع من المجلد الثامن والعشرين ، في الصفحة ٦٤٧ ،من السنة ١٩٥٣) كلمة حول (الكحول) و (الغول) وأتى بشرح لكلمة (كُحيل)وامكان اطلاقها على ما يقصده العامة من كلمة (اسبيرتو) ذلك المائع اللاذع المستقطر من كل مادة سكرية خمور (fermentescible) عانت اختماراً غولياً بفعل خميرة يسميها الكيماويون (غَوْلاز alcoolase) . لكن هذا الشرح زاد في الأمر تعقيداً واضاف الى مرادفات هذه المادة كلمة جديدة نحن في غنى عنها وفي أيدينا كلمة (غول) الملائمة كل الملاءمة للغرض المستعملة له سواء أكانت حديثة الاستعمال لما يوافق (alcool) الافرنجية أم كانت قديمته ·

أما ان أصل كلمة (alcool) الافرنجية عربي من (al, cohol كما استنبطه الغربيون) فهذا لا ريب فيه باعتراف الفرنجة أنفسهم بذلك · وانما استعاروا نعومة خاصة

في ال (كحل) الصلب ، وهو ذرور غاية في النعومة ، (يستعمل للتكحيل) ، للطافة وبَخورية (volatilité) في (الغول)المائع ، وهو قُطارة غاية في اللطافة والبخر ، من باب المجاز لا من باب الحقيقة والانطباق على الواقع ، لأنهم يقولون : (al : ال ، بالعربية ، و cohol : شيء طيار chose subtile) . و (subtil من اللاتينية subtilis : غاية في النعومة والدقة واللطافة الخ . ومنها في الافرنسية مصدر subtiliser : بخَّر ، صعَّد ، حوّل الى بخار أو غاز . فال (subtil) على هذا بَخور ، صَعود ، وزان فَعول الدال على القابلية) .

وعندي أن العرب وهم أول من استقطر(الغول) من النبيذ أو الخمر ، لم يسموه (كحول)(٤) ولا كُحيل ، (على التصغير) انما أسموه في البدء (روح النبيذ أو الخمر) من الاستقطار أو البخر والتصعد فكأنما هو روح يَصعَّد من صميم النبيذ . وهذا ما حمل الافرنج أن يشرحوا (cohol) بكلمة (subtil) أي البخور ، الطيار الصَعود الخ ، وينقلوا عن العرب جملة بالمعنى نفسه (esprit-de-vin) وباللاتينية (spirito) ومعناها الروح .

بعد هذا لا مجال لوجه الشبه بين(الكُحل) الصلب أو (الكُحيل) المائع الغليظ الكثيف حتى يطلق العرب – وهم مشهورون بسلامة الذوق ودقة التشبيه – على (روح النبيذ) كلمة (كحل) أو (كحيل) .

ولو كان (alcohol) منتقلا عن (الكُحيل، بضم ففتح) لوجب أن تكون في لسانهم (alcohyl) لا (alcohol) التي ليس من شك في أنها عن (كُحل) .

والأتراك يلفظون الكلمة الافرنجية (alcool) : (كُؤول) بالهمزة وبضمة ثقيلة مبسوطة كما في لفظ الكلمة (حُؤول) اذ لايستطيعون لفظ الحاء من مخرجها الحقيقي من الحلق . ولولا اللبس بكلمة (الكُهول) – جمع كهل – للفظوها (كهول) كما هي عادتهم في لفظ الحاء العربية هاء . ومنهم انتقلت الى من أخذ عنهم في مدارسهم من العرب (من سوريين ، وعراقيين ، ومصريين) في العهد العثماني السابق . والزملاء المصريون لا يزالون يستعملون كلمة (كحول) ويحسبونها(مفرد) لا (جمع)(٥) فيقولون ويكتبون في محادثاتهم ونشراتهم أو مجلاتهم : (كحول صاف ، كحول أبيض) وقد سها عن بالهم ان (كحول) ان صح تسمية (السبيرتو) بها فهي جمع (كحل) وان (كل جمع مؤنث) . فالخطأ مضاعف : ١) استعمالهم الكحل لما يوافق(الغول) ، ٢) ظنهم (كحول)(٦) مفرداً لا جمعا ووصفهم اياها بصفات التذكير لا التأنيث .

أما قول الأستاذ المغربي الفاضل ان(الغول) هو (الاغتيال) فهو صحيح . وفي القاموس : (الغول ، الصداع والسكر) ، ومن أطلق هذه الكلمة على المائع المستقطر من الخمر قد أصاب لتسميته الشيء بما يؤول اليه ، كما في (اني أراني أعصر خمرا ، الآية ، أي العنب الذي سيحوّل الى خمر ، لأن الخمر لا تعصر . فخمر الجنة (لا غول فيها)(٧) . فالصداع والسكر والعربدة و (الاغتيال)وكل ما يبدو من شارب الخمر وغيرها من

الأشربة الروحية ، من شذوذ فعلا وخلقاً ما هو الا مما تحتوي عليه الخمر أم الخبائث ، من (السبيرتو) المادة التي لا ريب في تأثيرها في العقل والجملة العصبية جمعاء ٠

فهل من مانع يمنع من اطلاق (الغول) على (السبيرتو) المادة التي تنجم عنها هذه العوارض المرضية والجنونية فهي السبب في كل هذه الحالات الشاذة التي تبدو على السكران جسماً وروحاً ، وهي السبب في تحريم شربها في الاسلام ٠ فالخمر لولا (الغول) أو (السبيرتو) فيها لما أحدثت في شاربها أكثر مما يحدثه الماء الزلال من لذة الارتواء ونقع الغلة ٠

ومثل الغول كلمة (الغُول ، بالضم) فهي : (الهلكَة والداهية) ٠ فكأن شارب الخمر (أو السبيرتو) يشرب الهلاك ، ويتجرع الموت عاجلا أو آجلا ٠

هذا ما رأيت أن أبديه على صفحات مجلتنا استجلاء للحقيقة ، وأنا شاكر لواضع كلمة (الغول) لما يقابل (السبيرتو) كائناً من كان ــ فهو موفق في اطلاقه هذا ــ وماضٍ في استعمالها منذ اطلاعي عليها من أمد بعيد ، وعامل على اشاعتها بين طلابي والناطقين بالضاد ، تاركاً الكحل ، للعين ــ والكحيل ، للنفط والقطران الذي يطلى به الابل ٠

الكواكبي

ــ ٢ ــ

⊙ نجد في الموسوعة العالمية Encyclopedia Universalis ما ترجمته : « لفظ alcool جاء من العربية al khoul أو al kohl ومعناه في الأصل ذرور ناعم جداً لمادة Stibine التي هي كبريت الانتموان (الاثمد) ٠ وقد ارتبط بهذا اللفظ معنى الدقة واللطافة حتى ان الكيمياويين القدماء كانوا يطلقونه على أصناف مسحوقة دقيقة لا تكاد تلمس تنشأ من التصعيد كما يطلقونه على العناصر الطيارة الناجمة من التقطير ٠ وقد سمى باراسيلس المادة الحاصلة من تقطير الخمر alcool vini . ومنذ غرة القرن التاسع عشر غدا هذا المعنى للفظ alcool يستعمل دون أن يوصف بأنه آت من الخمر ويكاد يكون محصوراً به ٠ (أسمح لنفسي أن أستعمل لفظ الغول الآن في سياق الترجمة قبل أن أنتهي الى الحكم) ٠ ان غول الخمر الذي اسمه العلمي ايتانول أفضى الى عدد لا بأس به من التحولات الكيمياوية ٠ وهي تحولات تشبه شبهاً قوياً تحولات مركبين آخرين هما غول الخشب (ويدعى اليوم ميتانول وكربينول) والغول الستيلي alcool cétylique المستخرج من بياض الحوت (وهو يوجد في الجيوب الجبهية لسمكة العنبر Cachalot مذاباً في مادة زيتية هي الزيتين أو الأولئين oleine) (٨) ٠ وبالتدرج غدا لفظ الغول اسم جنس يدل على جميع المركبات المشتقة من الفحوم(٩) الهيدروجينية بتبديل جذر الماءات أو الهيدروكسيل بذرة هيدروجين من فحم هيدروجيني مشبع أي هو يطلق على المركبات التي يجمعها الدستور ROH على أن يكون الجذر R منتهياً بفحم مشبع ٠ وهذا التحديد مهم ٠ وذلك أن المركبات من نوع $CH_2 = CHOH$ ونوع C_6H_5OH ليست أغوالا بل هما من فصيلة اينول enol وفينول Phénol . ان الزمرة OH

المرتبطة بفحم مشبع هي الزمرة الوظيفية للأغوال . هذا ، ومن البين أن هذه الزمرة قد تحملها هياكل غير مشبعة مثل $CH_2=CH-CH_2OH$ وكذلك $C_6H_5-CH^2OH$ اللذين هما غولان .

وقد تحمل تلك الهياكل وظائف كيمياوية أخرى . فاذا كانت هذه الوظائف غولية كان الجسم غولا متعددالهيدروكسيل أي ثنائي الوظيفة الغولية أو ثلاثيتها أو أكثر من ذلك. واذا تفاوتت الوظائف أفضت الى مركبات ذات وظائف مختلطة كوظائف الالدهيد والسيتون والحموض والأمين وغيرها مع الوظيفة الغولية . »

هذا واذا كنا أطللنا الترجمة فلكي نبرز تدرج اللفظ الأجنبي من الكحل العربي الى روح الخمر ثم الى الوظيفة أي الخاصة الغولية عامة . فلا يدل الغول على مادة واحدة معينة بل يدل على مواد جد مختلفة تجمعها وظيفة كيمياوية واحدة . هذا في الكيمياء . ولكن شاع اطلاق لفظ الغول على الايتانول الصافي أو المشوب المدعو بالسبرتو باللغة العامية وهو في الأصل ترجمة أجنبية للفظ الروح العربي.

هذا والكيمياوي بارسلس الذي ذكرته الموسوعة أو بارسلوس Paracelsus كيمياوي وطبيب سويسري عاش في القرن السادس عشر الميلادي ومات ١٥٤١ ولقبه هذا اللاتيني مستعار واسمه الحقيقي Theophrastus Bombastus von Hohenheim وقد شاع عند الغربيين قديماً انتحال ألقاب لاتينية . واشتهر هذا المؤلف بعداوته للعرب وانتحاله كتبهم . والايتانول تركيبه C_2H_5OH والميتانول CH_3OH والغول السيتيلي $C_{16}H_{33}OH$. والتحولات المشار اليها في الموسوعة تحول الغول الى أجسام أخرى كالحمض والألدهيد والخلون وغيرها .

جاء في معجم اكسفورد الشهير The Oxford English Dictionary ما خلاصته : « من اللاتينية alcohole, alchohol, alcool, Alcohol وقبلا من العربية alcohol الكحل al-kohl أي Collyrium (أي الكحل أو الشياف) وهو ذرور يستعمل لصبغ الجفون . ظهر اللفظ في الانكليزية كما في أغلب اللغات الحديثة خلال القرن السادس عشر . وفي الفرنسية alcohol ثم صار اللفظ فيها alcool .

آ ـ يدل اللفظ في الأصل على ذرور معدني يستعمل في الشرق لصبغ الجفون وغيرها وهو مسحوق الأنتموان أو ركازه المسمى stibnite (ويقال أيضاً stibine) وهو ثالث كبريت الأنتموان $(S_3 Sb_2)$(١٠) كان يعرفه اليونان لهذه الغاية أو هو أحياناً مسحوق الغالين galena أو ركاز الرصاص (هو كبريت الرصاص SPb) .ثم ينقل هذا المعجم الانكليزي عن مؤلفين كتبوا في عام ١٦١٥ ، ١٦٢٦ ، ١٦٥٠ ، ١٦٥٧ أن كلمة alcohol تدل عندهم على ذرور الاثمد كما يذكر مؤلفاً كتب عام ١٨١٥ ان نساء البربر يصبغن شعورهن وأهداب جفونهن بما يدعونه al Kahol وهو مسحوق ركاز الرصاص ، وأن ما كان يستعمل للزينة خاصة هو الاثمد يدعونه al Kohol أو Isphahany اصفهاني (وسيرى القارىء لم دعي الاثمد بالاصفهاني).

ب ـ وعلى هذا وبالتوسع في الكيمياء المبكرة غدا اللفظ يدل على ذرور ناعم دقيق يحصل بالسحق أو بالتصميد حتى انه أطلق على الحديد المرجع reduced iron فدعي هذا alcohol martis وعلى زهر الكبريت فدعي هذا alcohol of sulphur .

ج ـ وبالتدرج انتقل اللفظ للدلالة على ماهية أو خلاصة أو روح سيال حاصل بالتقطير وبالتكرير rectification كروح الخمر فدعي روح الخمر هذا alcohol of wine واستعمل جونسون في لقسيقون الكيمياء عام ١٦٥٧ alcohol vini للعنصر السائل الدقيق المفصول عن الخمر ٠

وشاع اطلاق alcohol اختصاراً على روح الخمر ثم على الشراب الذي يشتمل عليه فاذا قصدت نقاوته قيل الغول المطلق أو اللامائي ٠

هـ ـ ثم ان معجم اكسفورد يذكر في النهاية أن اللفظ يطلق في الكيمياء العضوية على صنف واسع من المركبات التي هي كروح الخمر مؤلفة من الفحم والهيدروجين والاكسجين بعضها سائل وبعضها صلب كما سلف أن عرضنا الأمر آنفاً ولكن بايجاز شديد ٠

ـ ٣ ـ

في تاج العروس . غاله الشيء يغوله غولا أهلكه كاغتاله وغاله أخذه من حيث لم يدر ٠ وقال ابن الأعرابي غال الشيء زيداً اذا ذهب به يغوله وقال الليث : غاله الموت أي أهلكه ٠ والغول الصداع وقيل السكر ، وبه فسر قوله تعالى : « لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون » أي ليس فيها غائلة الصداع لأنه تعالى قال في موضع آخر : « لا يصدعون عنها ولا ينزفون ». وقال أبو عبيدة : الغول أن تغتال عقولهم وأنشد :

وما زالت الخمر تغتالنا وتذهب بالأول الأول

وقال محمد بن سلام : لا تغول عقولهم ولا يسكرون ٠ وقال أبو الهيثم : غالت الخمر فلاناً اذا شربها فذهبت بعقله أو بصحة بدنه .وقال الراغب : قال الله تعالى في صفة خمر الجنة لا فيها غول نفياً لكل ما نبّه عليه بقوله: واثمهما أكبر من نفعهما ، وبقوله عز وجل : « رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » ٠

وفي التاج أيضاً . والكحل الاثمد وهو الذي يؤتى به من جبال أصفهان كالكحال ككتاب ٠ وفي المحكم الكحل كل ما وضع في العين يشتفى به ٠ وكحل السودان هي البشمة وكحل فارس الأنزروت وهو صمغ يؤتى به من فارس فيه مرارة منه أبيض وأحمر وكحل خولان الحُضُض(١١) ٠٠٠ وكحل العين كمنع ونصر كحلا فهي مكحولة وكحيل وهذه عن الفراء وكحيلة وكَحِل كخجل وكَحلة من أعين كحلى وكحائل عن اللحياني وكحلها تكحيلا أنشد ثعلب :

فما لك بالسلطان ان تحمل القذى جفون عيون بالقذى لم تكحل

وفي حديث أهل الجنة جرد مرد كحلى جمع كحيل كقتيل وقتلى • والكَحَلُ محركة أن يعلو منابت الأشفار سواد مثل الكُحل خلقة من غير كُحل أو هو أن تسوّد مواضع الكحل وقد كحل كفرح فهو أكحل وهي كحلاء •وقيل الكحلاء الشديدة السواد سواد العين أو التي تراها كأنها مكحولة وان لم تكحل •قال : كأن بها كُحلا وان لم تكحَّل •

وقال ابن النبيه :

كحلاء نجلاء لها ناظر منزّه عن لوثة المرود

وقال الأبوصيري :

قل للذين تكلفوا زي التقى وتخيَّروا للدرس ألف مجلد

لا تحسبوا كحل الجفون بزينة ان المها لم تكتحل بالاثمد »

هذا وقول التاج في الكحل : يؤتى به من جبال اصفهان يفسر ما جاء في معجم اكسفورد من تسمية الكحل بالاصفهاني •

وجاء فيه « والمكحل والمكحال كمنبر ومفتاح الململول الذي يكتحل به • كذا في الصحاح • وفي المحكم الآلة التي يكتحل بها •وفي التهذيب الميل يكحل به العين من المكحلة • قال الشاعر :

اذا الفتى لم يركب الأهوالا وخالف الأعمام والأخوالا

فاعطه المرآة والمكحالا واسعَ له وعدّه عيالا

وورد فيه : « والكحيل كزبير النفط يطلى به الابل للجرب • وهو مبني على التصغير • لا يستعمل الا هكذا • نقله الجوهري عن الأصمعي أو هو القطران يطلى به الابل • ورده الأصمعي فقال : القطران انما يطلى به للدبَر والقردان(١٢) وأشباه ذلك ، وانما هو النفط • وأنشد الصاغاني لعنترة بن شداد :

وكان رُبًّا أو كحيلاً مُعقدا حشَّ الوقودُ به جوانب قمقمِ

وقال غيره : مثل الكحيل أو عقيد الرُبُ

قال علي بن حمزة : هذا من مشهور غلط الأصمعي ، لأن النفط لا يطلى به الجرب وانما يطلى بالقطران • وليس القطران مخصوصا بالدبر والقردان كما ذكر ويفسد ذلك قول القطران الشاعر :

أنا القطران والشعراء جربى وفي القطران للجربى شفاء

وكذلك قول القُلاخ المِنقري :

« اني انا القطران اشفي ذا الجرب »

وفي الأساس : « ومن المجاز هو أسود كالكحيل المعقد وهو القطران شبه بالكحل في سواده » ٠

وفي رأينا أن الكحيل هو أقرب ما يكون من المازوت كما ذكر صاحب متن اللغة حتى انه يمكن اطلاقه عليه اذا أريدت ترجمته بدلا من تعريبه أي من ادخاله اللغة العربية واخضاعه لقواعدها في أحد معاني لفظ التعريب ٠

ولكن لفظ المازوت نفسه من أصل عربي دخل اللغة الروسية ومنها دخل بعض اللغات الحديثة كالفرنسية (انظر معجم Lexis الفرنسي ونظن أن أصله العربي أت من الزيت وربما كان من اسم المفعول أي المزيوت نسبة الى التراب المزيوت أو المزيت الذي كانوا يصادفونه في اذربيجان) ٠

وقد استطردنا هذا الاستطراد الواسع لفائدته اللغوية ولبيان أنا لا نجد في كتب اللغة ومعجماتها من فائدة في تفسير ما نحن بصدده ، لأن الغربيين نقلوا أكثر المعلومات عن كتب العلم العربية وان كانت لم تخل ترجماتهم الى اللاتينية حتى كتب النحو والأمثال والأدب والدين والتصوف زيادة على الفلسفة والعلم ٠

لذلك من المناسب أن نبحث في كتب الكيمياء والصيدلة الى جانب المعجمات اللغوية نجد مثلا في كتاب « منهاج الدكان ودستور الأعيان » الباب الثاني عشر في الأكحال ٠ يذكر المؤلف فيه أصنافا متعددة منها ٠ وفي آخر وصف كل كحل مركب من العقاقير والعناصر المعدنية والنباتية ما نصه انه « يدق الجميع وينخل ويخلط ويعاد الى السحق الى أن يعود في حد الغبار ويكتحل به » أو « يدق الجميع ناعما ويتخذ ذرورا » ويبلغ عدد الأكحال في منهاج الدكان نحو ثمانية وأربعين كحلا ٠ هذا عدا الشيافات وهي الأدوية التي تعالج بها العيون ٠ وقسم منها يسحق وان لم يكن بمثل تلك النعومة ٠

من كل ما سلف نستخلص أن لفظ الكحل تدرج من الدلالة على مادة هي الاثمد تسحق لتكحل بها العيون لتتشبه بالعيون الدعج العربية الكحيلة خلقة وهي من أبدع ما خلق الله ٠ وقد حاول أن يوحي بسحرها أبو حرزة حين قال :

ان العيون التي في طرفها حور قتلننا ثم لم يحيين قتلانا

يصرعن ذا اللب حتى لاحراك به وهن اضعف خلق الله انسانا

وعلي بن الجهم الذي فتنته العيون البغداديات فأنشد :

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدري ولاأدري

كما حاول آخرون أن يشبهوها بعيون البقر الوحشية وعيون الظباء وشتان ما بينها وبينها ٠

ثم تدرج لفظ الكحل بحسب تنوع تركيبه للدلالة على كل ذرور يجمل العين ويكحلها ٠

ولما نقل الغربيون فيما نقلوه هذا اللفظ نقلوا تدرجه معه فأصبح يطلق على كل ذرور دقيق ناعم جداً ثم انتقل الى ما هو سائل صاف مستخلص كالروح ٠

وكذلك نقلوا فيما نقلوه لفظ الروح وتطوره ٠ ومن المعلوم أن للروح في العربية معاني متعددة لغوية ودينية وفلسفية وطبية وكيماوية ويهمنا هنا معنى الروح الكيماوي فقد قسم العرب المدنيات الى أرواح وأجساد وسموا أفراد كل منها وحصروا الأرواح أول الأمر في النوشادر والزرنيخ والكبريت والزئبق٠ ثم تدرجوا في دلالة الروح على مالايثبت على النار بالتقطير أو التصعيد ٠ وانتقل اللفظ بمختلف دلالاته الى اللاتينية ، ومنها الى لغات أوربة الحديثة ٠ ذكر دوزي في هذا السبيل أن الروح في الكيمياء تعني السيال اللطيف جداً وتعني الغاز وتعني جوهر الشيء.

هذا وينبغي أن ننبه على خطأ وقع فيه فريق من محققي التراث العربي وهو أنهم اذا وجدوا لفظاً مستعملا في اللاتينية له شبيه في العربية وهموا فحسبوا أن اللفظ العربي منقول عن اللاتينية ٠ ويكون الأمر على خلاف ذلك تماماً لأن اللاتينية لغتان قديمة ومتأخرة٠ والمتأخرة هي التي جرى نقل الكتب العربية على أنواعها اليها وتسربت فيها ألفاظ عربية كثيرة فاتسعت واستفاضت وغذّت بمادتها اللغات الأوربية كلها ٠ ومن هذه الألفاظ التي انتقلت الى اللاتينية بمعانيها المختلفة الروح والكحل ٠

وكذلك الأمر في اللغة اليونانية فان طائفة من الألفاظ العربية انتقلت أيضا اليها خلال الحروب الطويلة السجال بين العرب والروم ولا سيما ابان الدولة الحمدانية وفارسها سيف الدولة ٠

وقد بلغت اللغة السريانية عصرها الذهبي في ظل الدولة العباسية لدى حركة الترجمة المشهورة وتبادلت اللغتان الشقيقتان طائفة من الألفاظ ٠

أما اللغة العبرية فانما بلغت نضجها في ظلال الحكم العربي بالأندلس حين أخذت عن العربية كثيراً من ألفاظها كما أخذت قواعد نحوها وقسماً من بحور عروضها ٠ فمن الضروري التمهل في الأحكام والتبصر في البحث والرجوع الى تاريخ استعمال اللفظ

ـ ٤ ـ

واذن أصل لفظ Alcool الكحل ٠ولكن لا يمكن استعمال اللفظ العربي أي الكحل للدلالة على هذه المادة أو هذا الصنف الكيماوي من المواد خوفاً من الاختلاط لبعد المراد في التعبير عن الأصل ٠

وقد شاع اطلاق الكحول على هذه المواد٠ بيد أننّا لا نرى في هذا الاطلاق سبباً لاتخاذ اللفظ في العربية لأن الكحول صيغة للجمع ٠وجمع الكحل ورد على الغالب أكحالا وورد أحيانا كحولا ٠

ثم اذا استعمل الغربيون لفظا أصله عربي وتدرجوا في استعماله وتوسعوا في هذا الاستعمال اذ احتاجوا الى هذا اللفظ الجديد نظراً لضيق لغاتهم وضعف بناها وضحل

اشتقاقها من بعض الوجوه فلا يلزمنا نحن العرب أن نتبعهم في كل تحريفاتهم الا اذا اضطررنا الى ذلك وعزّ أن نجد مقابلا في اللغة العربية ٠

أما كحيل فلا نوافق الشيخ المغربي في اعتباره أصلا وقد سلف أن أشرنا الى نوع اجتهاده ٠ وقد سبقه الدكتور محمد جميل الخاني الى استشفاف الأصل العربي مل هو كحل أو كحيل أو غول ٠

والعجيب في اتساع اللغة العربية وعمقها أنها وجدت لفظاً لهذه الطائفة من الأجسام الحاصلة من تبادل H وذرة أكسيدريل في الفحم الهيدروجيني المشبع قبل الكشف المتطاول عن تلك الأجسام واستبانة تركيبها ٠ ولا نكاد نلفي لغة غنية بالألفاظ والاشتقاق والتركيب والنحت ومواتية لمختلف الأغراض مثل اللغة العربية ٠ وكأنها هي التي سبقت الى كشف مادة الغول بذكر لفظه قبل كشف بنيته وتركيبه ، وان كان العرب قد قطروا الأجسام وصعدوها وحصلوا على خلاصاتها وأرواحها وعرفوا منها روح الخمر ٠ فالغول مصدر واسم ٠ واستعماله في الدلالة الحديثة يغني عن استعمال لفظ له صيغة الجمع وليس بجمع ٠ ثم ان الغول بصفته مصدرا متهيا لمختلف الأغراض الاشتقاقية كغوّل وتغوّل واغتال واستغول واغوالّ ، وكذلك يصلح بوصفه اسماً للجمع فيقال أغوال واذا زيدت تاء التأنيث قيل غولة وجمعها غولات ، ويمكن اشتقاق لفظ الآلة منه فيقول مغوال ومغولة ومغول وهلم جرا لمختلف القياسات ٠ وهذا كله يساعد على ترجمة الألفاظ الأجنبية المتعددة التي اشتقت من لفظ هجين عندهم هو Alcool ٠ وما أكثر هجناءهم وتعبيراتهم المضطربة لولا مناهجهم العلمية التي هم مثابرون عليها ولولا تعاونهم في سبيل التقدم والعلم ٠

وقد استعمل لفظ alcool عندهم مجازاً ٠ عبّر الشاعر الانكليزي الشهير صمويل تيلر كلردج (١٧٧٢ ـ ١٨٣٤) عن الغرور والأثرة المفرطة بقوله alcohol of egotism (عام ١٨٣٠) ٠

واستعمال لفظ الغول ومشتقاته مجازا وارد في اللغة العربية وهو أجمل من استعمال لفظ الكحول مجازاً ٠

قال أبو فراس الحمداني متغزلا ٠ ذكر هذه الأبيات الشيخ حسن البوريني في شرحه لديوان ابن الفارض ـ وليست في ديوان أبي فراس المجموع المحقق وهي من ألطف الشعر :

سكرت من لحظه لا من مدامته   ومال بالنوم عن عيني تمايله

فما السلاف دهتني بل سوالفه   ولا الشمول ازدهتني بل شمائله

ألوى بقلبي اصداغ له لويت   وغال قلبي بما تحوي غلائله

ونحن انما نكتفي بهذه العجالة ٠ ولو شئنا التبسط لطال البحث دون أن نخرج عما أفضينا اليه من نتائج ٠

يبقى أن يتذاكر الكيماويون العرب أنفسهم ويتعاونوا في وضع مصطلحات عربية تقابل المصطلحات العلمية الكثيرة الأجنبية المشتقة من لفظ الغول على أن يكون معهم مختصون باللغة والتراث العربيين يستشارون لدى الحاجة ٠ وقليل ما هم ٠

والغريب أن يتردد بعض أبناء العرب في استعمال لفظ الغول وهو أقرب للمراد من الكحل ٠ وقد رأينا أن الأجانب استعملوا قديماً للدلالة عليه لفظاً بعيداً جداً منه جرهم اليه تخبطهم كما ظهر في املاء اللفظ عند نقله ٠

هذا وكثيرا ما دعيت الخمر بأم الخبائث ٠ وهي في الحقيقة كذلك ٠ غير أن للبحث العلمي الذي قد يشبه التصعيد والتقطير كيمياء عجيبة تستطيع أن تحول ما في الخمر من خبث وشر فتجعله طيباً وخيراً ظاهريين بما يفضي اليه البحث من نتائج علمية ولغوية وأدبية ٠

٥ ـ خاتمة :

بعد أن كتبت هذه السطور لاح لي خيال الخليل بن أحمد الفراهيدي وهتف في سمعي بهذه الأبيات :

يسائلني صديقي ما يقول — أغول أم كحَيل ام كحول
فقلت له دع الأوهام طرا — وقل غول لشاربه يغول
وان الاشتقاق له ظهير — وكم فرع تؤيده الأصول
اذا عرضت لي الآراء شتى — جزمت بما اراه وما اقول
ادقق في المعاني والمباني — واورد كل خاطرة تجول
أنا العربي عندي كل حكم — تؤيده الطبائع والعقول
فطرت على الصحاح بغير كسر — ولم تجمح بامثالي الميول

« عبد الكريم اليافي »

الحواشي :

١ - يعني الاب انستاس الكرملي .

٢ - هكذا جاء والصحيح وجدوا بعضه سائلا ابيض .. وبعضه سائلا اسود .

٣ - جاء في اللسان في مادة (البَرَم) انه بمعنى الكحل وانه قيل للمفضل ما البرم قال : الكحل المذاب . ولا نعلم ماذا أراد المفضل بالكحل المذاب ؟ اأراد به الكحل السائل الذي وضع في امين الاستشفاء ؟ او اراد به (الكحيل) مصغرا بمعنى النفط الذي يصب على بثور الجرب في الابل كمايأتي . (المغربي) .

٤ - الصحيح في النحو كحولا ولا كحيلا ولا حاجة لاعتبار الالفاظ واردا على الحكاية .

٥ - الصحيح مفردا لا جمعا .

٦ - الصحيح كحولا .

٧ - يريد الكواكبي لا فيها غول كما ورد في القرآن الكريم .

٨ - ما بين الهلالين من اضافات كاتب السطور . والياء والنون المزيدان على اللفظ معناهما آت من او موجود في .

٩ - نستعمل كلمة فحم مقابل Carbone خلافا لما ذهب اليه بعض الكيماويين الحديثين من استعمال اللفظ الاجنبي

١٠- ما جاء بين الهلالين من كاتب السطور .

١١- الانزروت ويقال ايضا العنزروت صمغ شجرة بهذا الاسم من فصيلة القطانيات اسمها اللاتيني astragalus sarcocolla والحضض بضمتين نبات من الفصيلة الباذنجانية واسمه اللاتيني Lycium afrum والفرنسي Lyciet Jasmin d'Afrique والانكليزي Box-thorn والكحل عصارته والبشمة اسمها اللاتيني Cassia Absus ويقال لها العدسة المرة وايضا جشك وجشميز وتشثم وتشم وهذه الفاظ فارسية انظر معجم اسماء النبات لاحمد عيسى ومعجم اسماء النبات الواردة في تاج العروس لمحمود مصطفى الدمياطي . ولكن احمد عيسى يذكر اللفظ الاخير بالياء (يشم) وفي التاج تأكيد على انها بالباء في مستدرك مادة بشم .

١٢- الدَبَر بفتحتين جمع دبرة وهي قرحة الدابة او كالجراحة تحدث من الرحل ونحوه والقردان بكسر القاف جمع قراد بضمها وهي دويبة تتعلق بالبعير ونحوه كالقمل للانسان .

□ في المصطلحات الغولية □

وبعد فقد تمثل لي ثانية خيال الخليل بن أحمد الفراهيدي حين ختمت مقالي فخاطبني قائلا برفقه المعهود: ويحك! لقد درست في شبابك الكيمياء دراسة واسعة وحزت شهادة الكيمياء العامة بباريس وقضيت عاماً في معهد الصنوبر الكيمياوي التابع لجامعة بوردو وعاماً آخر في مخبر الكيمياء العضوية للسيدة رامار بالسربون، وكم قطّرت وصعّدت وبادلت بين ذرات الأجسام الى جانب دراستك المتعددة، ثم تقف بعد جلائك اللفظ المناسب وهو الغول تقابل به اللفظ الأجنبي alcool ولو اختلفت أصولهما وتطلب الى غيرك أن يضعوا المصطلحات المشتقة! ألا تحفظ قول المتنبي:

ولم أر في عيوب الناس شيئا كنقص القادرين على التمام

قم وأتمم ما بدأت واقترح ما يتيسر من المصطلحات في هذا المجال . فأخجلني العتب يصدر من امام عربي عظيم فقلت: يا أبا عبدالرحمن كيف أحجم عن رغبتك وأصدف عن دعوتك وأنت سيد الأدباء في علمك وزهدك وعبادتك وابائك وشجاعتك وذكائك! ألم يقل فيك معاصرك سفيان الثوري الذي كان أمير المؤمنين في الحديث وسيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى: **من أحب أن ينظر الى رجل خُلق من الذهب والمسك فلينظر الى الخليل بن أحمد؟!** لله درك! ما تنفك حتى خيالا تدعو الى الجد والعمل والنشاط حسبي أن تهتف فأسمع وتدعو فأجيب، على بعدما بيننا من الزمان واختلاف المكان . فلقد عشت في القرن الثاني الهجري ونحن في غرة القرن الخامس عشر، وأنت في الدار الباقية ونحن في الدار الفانية، ولكن فناء هذه الدار هو الذي يضمن بالخيرات بقاء تلك الدار .

ثم عكفت على تلقف المصطلحات الأجنبية وتلقن مقابلاتها العربية وهاءنذا أعرضها على الرصفاء أساتذة الكيمياء العضوية . قَطني الاقتراح ولهم الأخذ أو الاطراح .

alcoolase	alcoholase	غويلة (على وزن خميرة) ، غولاز
alcoolate	alcoholate, alkoxide	غولات

وهي مواد حاصلة من تبديل ذرة معدن بذرة هيدروجين في الوظيفة الغولية .

alcoolature	alcoholature	غولنة ، صبغة الغول

مادة حاصلة من نقع نبات أو غيره في الغول

alcoolémie	alcoholemia	غولمة

عبارة عن وجود الغول في الدم

alcoolifier	alcoholise, alcoholize	غولل ، غوّل

أي صيّر مادة قابلة لاختمار غولا

غـَوْلي ، غـُوِيل ، مِـغويل	alcoholic	alcoolique

العربية تميز الصفة للشيء فتقول غولي والصفة للمرء المدمن فتقول غـوّيل ومِـغوِيل على وزن خِـمِّير وسِكِّير ومسكير (واللفظ الأخير يستوي فيه المذكر والمؤنث) .

غـوّل	alcoholise, alcoholize	alcooliser

أضاف الغول الى شـراب ، عالج بالغـول (ويمكن أن نخصص لفظ غاول للمعنى الثاني)

ادمان الغوال ، غُوال	alcoholism	alcoolisme

(على وزن فعال للدلالة على مرض)

حلغـلة ، اغويـلال	alcoholysis	alcoolyse

اللفظ الأول منحوت من التحليل والغـول ،والثاني على وزن احدى صيغ الاشتقاق التي تفيد التحول البطيء

استغـوال	alcohomania	alcoomanie

وهو انسمام خفي بالغول يجعل المريض في حاجة ملحة الى الشراب وهو دون المرض

مقياس الغول ، مِغوال	alcohometer	alcoomètre
قياس الغول ، مغوالية	alcohometry	alcoométrie
غولز ، رائـز الغول	alcohotest	alcootest alcotest

وهو طريقة سريعة لكشف الغول في الدم .

وانما أردنا بهذه المصطلحات المحصورة أن نضرب بعض الأمثلة في سهولة الاشـتقاق والنحت والتركيب بعد اعتماد الأصل . وقد تهيىء العربية بهذه الطرق ألفاظا قد يحتاج اليها الكاتب والباحث في المستقبل كالـدلالة على صناعة الغول : غـوالة ، وعلى صانـع الغول : غوّال وهلم جرا على هـذا القياس وهكذا نجدها أمـرن وأسلس وأطـوع من اللغات الأجنبية .

وقد عمدنا في المقال آنفا الى التركيـز على ارساخ أصل المادة وهو الغول كما سلف . ثم تاتي بعد ذلك صيغ الاشتقاق والنحت والتركيب توضع بين أيدي أساتذة الكيمياء الافاضل الذين لهم اطلاع كاف على أصـول اللغـة العربية ومزاياها .

ولا بد بعد ذلك من سلطة علمية كاتحاد مجامع اللغة العربية تدعمها سلطة سياسية في اصطفاء المصطلح الأصلح واقراره منعا للفوضى وتحاميا للتعدد وتقليلا من الترادف بل وصولا الى التوحيد ودفعا لتخرّص المدعين .

ع.ك.ي.

مسرحية بهيسة بنت أوس

نموذج الفتاة العربية

رضا صافي

القصة : كما يوردها صاحب (الأغاني) ومن أخذ عنه . يلقيها (راو) من خلف الستار .

الراوي : قال الراوي يا سادة يا كرام : لما كانت حرب ـ داحس والغبراء ـ تأكل قبيلتي عبساً وذبيان ، من أجل فرس وحصان ، قال الحارث بن عوف المرّيّ لمن حوله : اترونني اخطب الى احد فيردني ؟! قيل له : نعم . قال : ومن ذاك ؟ قيل : اوس بن حارثة الطائي . فقال لغلامه : ارحل بنا اليه .

وأتى اوساً في داره خاطباً احدى بناته . فردّه ، فرجع مغضباً .

ولكن زوجة اوس ، وهي عبسية ، راجعته في رأيه فقالت : اتريد ان تزوج بناتك ؟ قال : نعم . قالت : فان لم تزوج سيد العرب فمن ؟! إلحق به واعده واحسن ضيافته ، ثم اعرض خطبته على بناتك ، فأيهن رضيت به زوجته بها . ففعل ما اشارت به عليه . وها هو الحارث ينزل ضيفاً في بيت افرده له . وها نحن مع اوس وهو يشاور بناته .

« ينسحب الراوي ويفتح الستار فوراً »

المنظر : « بيت سيد عربي، يشتمل على ما شئت من مظاهر الأناقة والترف البدويين. فيه اوس وزوجته ، بينهما احدى بناتهما ، وكانهم قد فرغوا من حديث كانوا يديرونه بينهم » .

اوس : « يربت كتف ابنته » بارك الله عليك يا بنيتة! قومي الى خبائك، واكتمي حديثنا عن اختيك .

البنت : « تنهض » وانت يا ابي بارك الله عليك ، وابقاك ذخراً لنا وسنداً . وسيبقى حديثنا سراً حتى تأذن انت . « تخرج »

اوس : « لزوجته » كيف رأيت ، امّ سعد ؟! هذه ترفض محتجة بقلة حظها من الجمال ، وبشيء من حدة في طباعها ، ومن قبلها اختها الكبرى تتذرع بمثل حجتها وتضيف اليها عدم خبرتها بادارة البيت ، وكلتاهما تخشى الطلاق . فما عسانا نقول لضيفنا الخاطب ؟ وانت حملتني على دعوته ، بعد ان كنت رددته ؟!

ام سعد : او تحسب ، ابا سعد ، انك اخفقت وعندك بهيسة ؟!!

اوس : بهيسة ؟!! إنها ما تزال فتاة طرية العود ، فما مكانها عند الحارث بن عوف ، فارس العرب وصاحب الصدارة بين سادتهم ؟!

ام سعد : ليس لهذا السيد الا بهيسة بين بنات العرب كلهن ، وما لبهيسة الا هذا السيد بين سادات العرب اجمعين .

اوس : اخشى ان تكون عين الأم هي التي تنظر ، وعاطفتها هي التي تنقد ، وغرورها هو الذي يحكم !

ام سعد : لا تخشى من هذا شيئاً ، فقد ترى انني ما اغتررت باختيها ، وانا ما قدمتهما في المشورة الا رعاية لجانب السن ، ولو ان واحدة منهما وافقتك لرايت موقفي منها .

اوس : اذن فادعيها اليّ .

« يدخل خادم من خدم اوس ، ويحسن ان يكون عبداً اسود »

الخادم : صبّح الله ابا سعد بالخير . ان الضيف قد استيقظ واستوفى حظه من كرمك . وهو يسأل : أيستطيع ان يلقاك ؟!

اوس : مرحباً به . ولتكن في خدمته حتى يصل الي .

الخادم : « يخرج من حيث دخل » .

اوس : « لزوجه » ان الرجل يحب ان يعرف ما تم بأمر خطبته ، فاسرعي بدعوة بهيسة ، واني سأرجئه حتى نفرغ من لقائها .

ام سعد : لن اغيب الاّ طرفة عين .   « وتخرج »

« يدخل الحارث من الجهة المقابلة للجهة التي خرجت منها ام سعد »

الحارث : نعم صباحك ابا سعد .

اوس : « ينهض مرحباً به » نعمت كل ايامك يابن عوف . كيف اصبحت ؟
« ويجلسان »

الحارث : وهل يصبح ضيف اوس بن حارثة الا على انعم حال ؟!

أ و س : حيّاك الله . وأحسبك بكرت تريد جواب ما سألته امس ؟!

الحـــارث : اجـل . واني لشديد الرجـاء في ان لا أخيّب !

أ و س : لقـد علمت العرب ان الحـرائر لا يزوّجـن كرهـاً .

الحـــارث : وهـل رفضْنَ يـدي ؟؟!

أ و س : ثنتـان منهنّ كان لهما راي . ولم يبـق الا الصغرى بهيسة .

الحـــارث : وماذا انكرتا مني ؟؟!

أ و س : ما قالتـا فيـك الا خـيراً .

الحـــارث : اذن ، فـلم رفضتـا يـدي ؟؟!

أ و س : لقد انكرت كل واحدة من نفسها أمراً ، فخشيت أن لا يكون عندها ما يرضيك.

الحـــارث : بخٍ بخٍ بنات أوس ! ما اكبر نفوسكن وما اذكى عقولكن ! « لأوس » وبهيسة لا الا تحب ان تسألهـا رأيهـا ؟!

أ و س : بلى . وها هي قد اقبلت مع امها . فلو فسحت لها في مجال القول ، ولست بالمطـرود .

الحـــارث : حبـاً والف كرامـة . « يخـرج مـن حيث دخـل » .

أم سـعد : « تدخل ، يدها بيـد بهيسة » ها هي بهيسـة تلبي دعوتك .

بهيســـة : صبّحـك الله بالخـير والبركـة يا أبتـاه!

أ و س : حاطتـك النعمـة والسعادة يا بنيّـة ! تعالي كوني بـين ابويـك .

بهيســـة : « وهي تقف بينهما » امتعني الله بحياتكمـا ، وادام عليَّ برّكمـا وعطفكما .

أ و س : لقـد نزل بنـا الحارث بن عوف المريّ ، وهو فارس العرب ، كما تعلمين .

بهيســـة : اهـلاً بـه ، وعلى الرحب نزل .

أ و س : او تـدرين ما الـذي يرجـوه لدينـا ، يا بهيســة ؟؟

بهيســـة : لعله جاء يطلبعونك لوضعحد لهذه الحرب الضروس التي اكلت عبساً وذبيان!!

أ و س : كلا يا بنيتي . ويظهر أن هذه الحرب لم تبلغ مداها بعد ، وانه ما يزال لهـا مـن نفوس القوم وقـود لا بـد مـن ان تأتي عليـه .

بهيســـة : وارحمتاه للعرب ! يجعلون بأسـهم بينهم ، وهـم لو اجتمعوا لملكوا الدنيـا وسـادوا الأنـام .

أ و س : تلك امنية لم يئن اوانها بعد، ولعلها متحققة فيمقبلاتالأيام، اذا صدق الكهان.

بهيســــة : « ترفع يديها الى السماء مبتهلة » ايتها الآلهة ! هل تتحقق نبوءات الكهان ، واقر عينا برؤيه العرب امة واحدة تظلل رايتهـا الاكوان ؟؟؟!!!

ام ســعد : يا بنيــة ! لقــد صرفت اباك عمــا دعاك مــن اجلــه !

بهيســــة : انهــا الأماني يا اماه . فليعــذرني ابي ، وليــامر بمــا يشاء .

اوس : ان الحــارث يا بنيــة ، قــد جاءني طالبــا خاطبــا .

بهيســــة : مرحى له . يدع نيران الحرب تأكل قومه ، ويمضي يلتمس المتعة عند النساء!!

اوس : ولكنه ليس منها في شيء ، وقد تجنبها ولم يصطل بنــارهــا .

بهيســــة : ذلك عذر تتذرع به الغوغاء يا ابي . اما السادة ، فانهم اذا لم يخوضوا حرباً لقناعتهم بعدم وجوبها ، فان عليهم ان يصلحوا بين المتحاربين ، ولا سيما اذ يكــونون أخــوانا .

اوس : بوركت يا بنتي، ولكن هذا امر ليس هنا مكان لبحثه، وانما دعوتك لأمر سواه.

بهيســــة : عفــوك يا ابي ، وامض فيمــا تريــد .

ــــ : قلت لك ان الحارث جاءني خاطبا ، وقد اردت أن ازوجك منه ، فما تقولين ؟؟ الأمر لك يا ابتــاه ، فافعــل ما تشــاء .

ـ س : كلا بــل الامر اليــك ، فهــل تقبلينــه زوجــاً ؟؟

بهيســــة : اذا رضيتــه أنت صهراً ، فكيف لا ارضــاه انا زوجــا ؟؟!

اوس : ولكني عرضت ذلك على أختيــك ، فلم تقبــلاه ، وخشيتــا الطــلاق .

بهيســــة : ذلك شانهما . وانني والله ، للجميلة وجهــا ، الصنــاع يداً ، الرفيعة خلقاً ، الراجحة عقلاً ، الكريمة اباً . ولعلي ان اقوم بجليل من الأمر اذا صرت اليه. فان طلقني بعــد ذلك ، فلا اخلف الله عليــه بخيــر .

اوس : بارك الله بــك يا بنيّــة ! الزمي خبــاءك ، والله يخيــر لك .

بهيســــة : استودعك الله ، ولتنر لك الآلهــة سبيل الرشــاد . « تخــرج »

اوس : « لزوجتــه » رايــك ام ســعد ؟؟

ام ســعد : زوّجهــا ، فالصهر كفء ، والفتــاة حصيفــة ، والمصائر بيــد الله .

اوس : وما عسى ان يكون موقف سعد واخويه ، اذا عادوا من غزوهم وعرفوا ما تمّ في غيــابهــم ؟

ام ســعد : ما يكون لهــم ان ينكروا امراً ابرمتــه انت على رضىً مــن صاحبتــه .

اوس : على بركات الله . كوني بجانبهــا ، وارسلي من يشعر الضيف باني انتظره .

ام سعد : اجرى الله على يديك الخير ، وهيا لك الهدى والرشاد .
« تخرج من حيث خرجت ابنتها »

اوس : « وحده في المسرح، يخطو بضع خطوات وهو يفكر، ثم يتوقف يناجي نفسه »: لله انت يا بهيسة ! حقا لقد كانت امك اعرف مني بك ! فقد ذكرتني واجباً ما ادري كيف كنت غافلاً عنه ؟؟! نعم . ان على السادة ان يصلحوا . ولا سيما حين تكون الحرب بين اخوين . ونحن ، وان بعدت دارنا عن عبس وذبيان ، فانهم قومنا واهلنا ، وان دماءهم التي تراق ، باطلاً دماؤنا، وقد كان اولى بها ان تدخر لليوم القريب ، اليوم الذي ينتصف فيه العرب من اعدائهم والطامعين فيهم من فرس ورومان. اجل يا بهيسة ! لقد ذكرتني امراً عظيماً ، وزدت من رغبتي في مصاهرة الحارث بن عوف ، لعلي عن طريقها استطيع القيام بواجبي في التوفيق بين الحيين المحتربين .

«ينظر نحو الجهة التي سيتقدم منها الحارث فيراه مقبلاً فيتقدم للترحيب به».
« يدخل الحارث فيحتضنه أوس ويتعانقان على الطريقة البدوية » .

اوس : مرحباً مرحباً بالحارث ، مرحباً بالضيف الكريم ، مرحباً بالصهر العزيز .

الحارث : « بفرح وبهجة » بشرت بالخير ، ابا سعد ، لعلها قبلت يدي ؟؟

اوس : يا حارث ! لقد زوجتك بهيسة بنت اوس، بنتي، وانت لها كفء، فاذا قبلت فانظر متى تحب ان اعقد لك عليها ، على ملأ من قومينا .

الحارث : ذلك شرف عظيم حبوتني به ، انا به قابل وله شاكر .

اوس : بارك الله لك بعرسك ، وعقد الخير بناصيتيكما .

الحارث : هل يأذن العم بأن اعرف بهيسة بعض حالي ، لئلا اغشها او اخدعها ؟

اوس : ذلك لك ، وانها لمكرمة مشكورة يابن عوف . « يدنو من الباب منادياً » : ام سعد ، يا ام سعد !

ام سعد : « من الداخل » لبيك ابا سعد !

اوس : الينا مع بهيسة ، فان الحارث يحب ان يكلمها بأمر .

ام سعد : « من الداخل » حباً وكرامة .

اوس : « للحارث » ان في الفتاة شيئاً من جراة وصراحة ، ارجو ان لا توحشك بوادرهما .

الحارث : بل تلك هي بغيتي ، ابا سعد ، وما رغبت في لقائها الا لأصارحها ، وافسح لها في مجال الصراحة .
« تدخل ام سعد ومن ورائها بهيسة » .

أم سعد : السلام على فارس العرب !

الحارث : وعليك السلام عقيلة سيد العرب !

بهيسة : السلام على الضيف الكريم !

الحارث : وعليك السلام ، زين فتيات العرب !

اوس : يا بنيّتي بهيسة !

بهيسة : لبيك ابي !

اوس : لقد زوجتك من الحارث بن عوف على رضى منك .

بهيسة : اجل يا ابت ، واني لأرجو ان اكون خير زوجة لخير زوج .

اوس : وانه يحب ان يعرّفك بنس شانه ؛ ناسني اليه .

بهيسة : هات يابن عوف ، فانا مصغية واعية .

الحارث : ماذا تعرفين عني يا بهيسة ؟!

بهيسة : ما اعرف عنك الا الخير . فهات ما عندك .

الحارث : لقد علمت العرب اني في الذروة والسنام من قومي ، افك العاني ، واحفظ الجار ، واحمي الذمار ، وافرج عن المكروب ، واعين على نوائب الدهر .

بهيسة : لنعم السيد من يجمع هذه الخلال .

الحارث : ولكني لا اخدعك فيما لا يعرفه الناس مني ، فان فيَّ شيئاً من سوء خلق بين اهلي . فان كان بك صبر عليّ فذاك ، والا فلست اغرك من نفسي !

بهيسة : بخ بخ يا حارث ! انك والله لصدوق نصوح . وان المراة التي تحوجك الى سوء الخلق ، لأسوا خلقاً منك !

الحارث : وا فرحتاه ، والحمد لله . ابسط يدك ابا سعد « ياخذ كف اوس » لقد قبلت منك الزواج بابنتك هذه بهيسة ، على اقصى صداق عرفته العرب : مئة ناقة عُشَراء وسبيكة مئوية من الذهب الخالص .

اوس : بارك الله لكما وبكما . وان لبهيسة في مال ابيها مثل ما مهرتها .

أم سعد : لتباركّما الالهة يا ولدي ! وان لبهيسة من امها نصف ما اعطاها ابوها .

بهيسة : يا حارث !

الحارث : لبيك !

بهيسة : اما وقد اصبحت حليلتك ، فهل تأذن لي ان اسالك عن امر ؟!

الحـــارث : سلي عمـا تشـائـين يا بهيســة .

بهيســـة : ما صنعت عبس وذبيـان ؟؟

الحـــارث : ثكل الولد ، وذل الأبـد ، وحرب عمياء ، وداء عياء ، وما أدري متى ترضى داحس والغبـراء ؟!

بهيســـة : واسوءة العرب ! تزهـق نفوسها لغير مجـد ، وتريق دماءها لغير فخار . اليس فيهـا رجـل رشـيد ؟؟!!

الحـــارث : يصنـع ماذا يا بهيســة ؟؟!!

بهيســـة : يحقـن الدماء ، ويكشف اللأواء ، ويصلح بـين الأشـقاء .

الحـــارث : كيف ؟ وقد تأرثت العداوات ، وتشابكت الثـارات !

بهيســـة : ذلك ادنى ان يجعل مسعاه ناجحا . فقد اكتوى الحيّان بالنـار ، وتعرّضا للدمار ، فاصبحا اشد اصغاء لداعي السلام . وما هي الا الديات ، فأين من يشتري المجد الخالد بالمـال الزائل ؟؟

الحـــارث : احسـبك تعرّضـين بي يا بهيســة !!

بهيســـة : لا تحسبه حسبانا ، بل اعتقده اعتقاداً ، فليس اشهى الى نفسي من ان أزف الى حاقن الدماء ، ومقيل العثرات ، ومحيي آمال الأمهـات .

الحـــارث : اشـرط يا بهيسـة ؟!

بهيســـة : ليس بعد القبول من شرط ، ولكنها امنية تجيش في النفس ، وانت بما يعرف العرب منـك ، جدير بأن تحققها ، وان لا تفرغ للنسـاء ومـن حولك سيول الدماء وركـام الأشـلاء .

الحـــارث : « يطرق مستغرقا في التفكـير » .

بهيســـة : لا تفكر طويلا يا حارث ! انا اعرف ان الديات باهظة ، وقد تبلغ الآلاف مـن الابل ، ولكنها ، والله ، لا تساوي قطرة واحدة من دم عربي كريم يراق باطلا . فاحملهـا انت من مالك اذا لم تجد في القوم من يعينك عليهـا .

الحـــارث : لا وحقك يا بهيسة . ما فكرت بالمـال . ولا خطر لي ببـال ، وانما اطرقت اجلالاً لهـذه الرحمة التي انزلتها السماء على عبس وذبيان في شخصك انت ! ساحمل الديات يا بهيسـة ، مهما عظمت ، وان يكـن في القوم مـن لا يدعني انفرد بهـذا الواجب .

بهيســـة : اتاذن يا حـارث ؟؟

الحـــارث : لله ابوك يا بهيسة ! تكلمي تكلمي .

بهيسة : ان مهري ما يزال لديك ، وان منحة ابوي ستساق فوراً اليك ، فان رايت ان تتيح لي شرف المساهمة في هذا الواجب ، فاجمل ذلك كله في هذه السبيل.

اوس : لله درك يا بنتي! فوالله لقد سبقتني الى واجب كنت انتويته . وان يد الحارث لطلقة في مالي كله ،ياخذ منه ما يشاء في هذه السبيل .

الحارث : شكراً لك ايتها السماء ، فقد وهبت لي الزوجة الحصيفة الرشيدة المرشدة ، والعم السمح الكريم . « ثم يتوجه بالخطاب الى أوس » اتاذن يا عم ؟؟

اوس : بماذا يا حارث ؟؟

الحارث : بأن اغدو الى الحي ، فأقوم بواجب ذكرتني بهيسة به ، واعود اليها براية الإخاء والسلام .

اوس : صحبتك السلامة ، ورعتك الآلهة ، وحالفك التوفيق . ولا تنس ان مالي كله رهن يديك فيما انت مقدم عليه .

الحارث : سلمت يا عم ، ووفر مالك . وما احسب اني سأتفرد بهذا الواجب . فهناك اخي (هرم بن سنان) وهو لن يدع لي فرصة الاستئثار بهذا الشرف ، على غير حاجة مني اليه ، ولا سؤال له . « ويتقدم ليصافح اوساً مودعاً » .

بهيسة : على رسلك يا حارث ! فانا ماضية معك . لعلي اواسي يتيماً او اعزي ايّماً او اعطف قلب جبار . وما احسب ان والدي الرحيمين يضنان علي باذنهما لأبلغ ما تصبو اليه نفسي المعذبة .

اوس : لك ما تشائين يا بهيسة . ويا ليت لي من القوة ما يمكنني من ان اكون ثالثكما فلتحفظكما عناية الله .

ام سعد : صانك الله يا بنية . فقد نشرت للفتاة العربية لواء فخر لن تطويه الأيام .

بهيسة : امتي ! امة العرب ! لمجدك احيا ، وفي سبيل علاك اموت ، ولك انت العزة والعظمة والخلود . « ثم تعانق امها مودعة ويحتضنها ابوها ، وتنحاز الى الحارث » .

الحارث : « ياخذ يديها » مرحبا مرحبا بزين فتيات العرب . « ويتوجه الى اوس وزوجته » : وداعا يا عم ! وداعاً يا امراة ! « ويتراجعان ملوحين بايديهما » .

الوالدان : « يرفعان ايديهما هاتفين » وداعا ، وداعا !

« وعلى هذا الموقف يغلق الستار »

الـــــراوي : « فور اغلاق الستار » وهكذا يعود الحارث بن عوف المريّ الى حيّه ، يده بيد زوجته . ويسعى مع صديقه ـ هرم بن سنان ـ بالصلح بين عبس وذبيان ، ويتحملان ديات القتلى من مالهما ، وكانت ثلاثة آلاف بعير منجّمة على ثلاث سنوات . ثم يفرغ لنفسه ، فينحر الجزر ، ويذبح الغنم ، ويدعو العرب ، ويقيـم افراح الزفاف .

وكانت هذه الأحداث قبل اشراق الرسالة العربية الاسلامية بنحو من نصف قرن ، وشهدها الشاعر الجاهلي ـ زهير بن ابي سلمى ـ نسجلها في معلقته الشهيرة وفيها يخلد هذين السيدين ـ هرماً والحارث ـ وذلك حيث يقول :

سعى ساعيا غيظ بن مرّة بعــدما

تبــزّل ما بــين العشــيرة بالدم

يميناً ، لنعم السيدان وجدتمــا

على كل حال مــن سحيل ومبرم

تداركتمــا عبساً وذبيان بعــدما

تفــانوا ودقــوا بينهم عطر منشم

وقد قلتما ان ندرك السلم واسعاً

بمال ومعروف من القول نسلم...

الى آخر تلك الأبيات

حمص : رضــا صــالح

بريد المجلة

رد على قارىء :

تفسير بيت

نشرت مجلة التراث العربي في عددها التاسع ص ٢٣٧ رسالة وردتها من الأخ المهندس السيد نزار السباعي من (دبي في الامارات العربية المتحدة) يسأل فيها عن شرح البيت :

وجدت أقل الناس عقلا اذا انتشى   أشفهمو عقلا اذا كان صاحيا

وقد شرحته في القسم الثاني من نظم اللآل في الحكم والأمثال على النحو التالي :

« أقل الناس عقلا اذا سكر أكثرهم عقلا اذا صحا » ٠

وأقول للأستاذ نزار لقد أصاب وأخطأ٠

ولا سيما وقد وجدت الأبيات التي اوردها في رسالته بنصها الكامل في ديوان أبي نواس بتحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي ٠ طبعة مصر عام ١٩٥٣ ص ٢١٣ ٠

وهكذا يكون شرح البيت ٠

« اقل الناس عقلا اذا سكر   اقلهم عقلا اذا صحا »

فارجو التصحيح ٠

والذي أدخل علي الوهم في تفسير البيت ورود كلمة (أشفهم) مكان كلمة اقلهم ٠ وقد رجعت الى القاموس المحيط والى لسان العرب في هذه المادة فوجدت ما يلي :

□ القاموس المحيط : مادة شف :

الشف ويكسر الثوب الرقيق ۰۰۰والفضل والنقصان ضد ۰۰۰ وشف يشف شفا زاد ونقص ۰۰۰ واشتف البعير الحزام كلـهملأه واستوفاه ، وما في الاناء كله شربه كله ..

□ لسان العرب :

(شفف) شفه الحزن ۰۰ لذع قلبهوأنحله وقيل أذهب عقله وشف كبده أحرقها ۰۰۰ وشف الثوب اذا رق حتى يصفجلد لابسه وشف جسمه ۰۰۰ أي نحل ۰

وكذلك الاستقصاء في الأمور والاستشفاف مثله ۰۰۰ ويقال : تشاففت ما في الاناء اذا شربت جميع ما فيه ۰۰۰

والشّف والشِّف : الفضل والربح والزيادة ۰۰۰ وهو أيضا النقصان وهو من الأضداد ۰۰ والشفيف كالشف يكون للزيادةوالنقصان ۰۰۰

وفلان أشف من فلان أي أكبر منه قليلا ۰۰۰

وأشف عليه فضله في الحسن وفاقه ۰۰۰

وهكذا فان مادة شف من الأضداد تحتملمعنى الزيادة والنقصان وذلك ما دعاني الى التفسير الأول ، ولا مجال للجدل بعد ورودالنص الصريح ۰

أشكر الأخ السباعي على اهتمامه ، ورحم الله امرأ أهدى اليَّ عيوبي ۰

دمشـق

عبد المعين الملوحي

سيادة الأستاذ الدكتور عبد الكريم اليافي المحترم

رئيس تحرير مجلة التراث العربي

تحية وسلاما وبعد ،

لقد سعدت دائماً بقراءة مجلة التراث العربي ، وسعدت بموضوعاتها ، وقد أثار انتباهي بدء نشركم لموضوعات تتعلق بتحقيق النبات الطبي في التراث العربي موضوع الدكتور مختار هاشم مثلا عن نبات الأطريلال ، ويسعدني أن أفيدكم أن تحقيق ذلك النبات كان صحيحاً ، كما وصلت الى ذلك بالتحقيق المعشبي والتقسيمي ويسعدني أن أفيدكم أنه بامكاني توفير كمية جيدة من بذوره من المسيج الذي أقمته بدعم كامل من المركز العربي لدراسات المناطق الجافة والأراضي القاحلة بدمشق (جامعة الدول العربية) في البادية السورية ، على أن يتم طلب ذلك من المركز نفسه والواقع أن طبعة بولاق لكتاب ابن البيطار ، كما ذكر ذلك دوزي مليئة بالأخطاء ، ولذلك أخذت على عاتقي اعادة تحقيق نباتاتها الطبية التراثية واعادة تصحيح نطقها خاصة وان ٢٠٪ على الأقل من الأسماء وخاصة اليونانية واللاتينية قد صحف بحيث أصبح من المستحيل تحقيقه دون الرجوع الى كتاب ديسقوريدوس نفسه ، وبعض الكتب الأخرى ككتاب الادريسي وغيره ، بل وأحياناً كتاب التذكرة للأنطاكي رغم التصحيف الموجود في الكتاب الأخير أيضاً .

ويسعدني أيضا أن أرسل ضمن هذه الرسالة بحثاً تراثياً عن « المادة الطبية ما بين ديسقوريدوس وابن البيطار في العصر الأيوبي، العصر الذهبي للطب والصيدلة » راجيا نشره اذا كان يتناسب مع أهداف مجلتكم الغراء، علماً بأنني أقوم بهذه الدراسات كجزء من مشروع الموسوعة النباتية العربية والذي يقوم المركز العربي لدراسات المناطق الجافة والأراضي القاحلة بدمشق (جامعة الدول العربية) بدعمي لتحقيقه وكذلك معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب .

يرجى التنويه بذلك عند النشر .

ويرجى اعلامي بالسرعة الممكنة عن موافقتكم على نشره حتى لا يصار الى دفعه الى مجلة أخرى .

مع أطيب التمنيات ، وأسلم لأخيك .

١٩٨٣/٥/٢٩

المخلص

الدكتور محمد نذير سنكري

رئيس وحدة بحوث المراعي والبيئة الجافة المشتركة
ما بين جامعة حلب والمركز العربي
عضو ادارة معهد التراث العلمي العربي بحلب
والجمعية السورية لتاريخ العلوم

□ **وردنا من السيد مروان عطية المدرس في الوحدة التعليمية بدير الزور ما يلي :**

ثمة بعض الملاحظ التي لاحظتها على العدد الأخير من المجلة وهي :

١ ـ كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي

ـ حققه الدكتور مهدي المخزومي والدكتور ابراهيم السامرائي الجزء الثالث ·

ـ كان الأفضل التنويه ببقية الأجزاء :

فقد صدر الجزء الأول بتحقيق الدكتور عبد الله درويش وطبع في بغداد عام ١٩٦٧ كما صدر منه جزآن آخران وهما الرابع والخامس بتحقيق الدكتورين مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي ·

ـ شك الأستاذ الدكتور أمجد الطرابلسي في نسبة الكتاب كله الى الخليل ونُسب الى الدكتور الطرابلسي قول هو براء منه حيث انه يتعجب من هذا العمل الجبار ولا يشك في نسبته · ولعل من المناسب أن أجمل الآراء المتضاربة في مسألة نسبة هذا المعجم الى الخليل تأليفاً وتدويناً فقد شغلت الباحثين واللغويين بشكل خاص ، تتلخص المسألة بما يلي :

١ ـ من العلماء من أنكر صلة الخليل بالعين، ذاهباً الى أن الخليل لم يؤلف الكتاب ولا صلة له به، من هؤلاء النضر بن شميل (ـ ٢٠٣ هـ) وأبو حاتم السجستاني (ـ ٢٥٥ هـ) الذي روى عنه القالي أنه أنكر العين أشد الانكار ، ودفعه بأبلغ الدفع ·

واعتمد هذا الرأي على أن الكتاب ليس له اسناد وأن تلامذة الخليل ولغويي البصرة التي نشأ فيها لم يقتبسوا منه في كتبهم ·

٢ ـ ومنهم من رأى أن الخليل عمل الجزء الأول منه ، وحدد بعضهم هذا الجزء بانه من أول الكتاب الى حرف الغين ، وقد قال به أبو الطيب اللغوي (ـ ٣٥١ هـ) وأبو بكر الزبيدي ، ويوسف العش ودليلهم في ذلك ما جاء في الكتاب من حكايات عن المتأخرين ، وأن ما جاء فيه من معاني النحو انما هو على مذهب الكوفيين ، وأن الكتاب تضمّن بعض الأخطاء التي لا يمكن ان يكون الخليل قد وقع فيها ·

٣ ـ ومنهم من يذهب الى أن الخليل كان صاحب فكرة تأليف الكتاب ، لكنه لم يضع نصه · وقد قال به الأزهري الذي ذهب الى أن الليث بن المظفر قد نحل الخليل كتاب العين لينفقه باسمه ·

٤ ـ ومنهم من ذهب الى أن الكتاب من وضع الخليل لكنه أحرق فتولى الليث وبعض اللغويين اعادة وضعه وقد انفرد بهذا الرأي ابن المعتز ، الذي روى رواية مفادها : أن الخليل زار الليث في خراسان وأهداه كتابه العين ، وأن زوجة الليث أحرقت الكتاب انتقاماً من زوجها لشغفه بجاريته الحسناء مما اضطره الى اعادة تأليفه ·

وقد رد على هذه الآراء بما يلي :

١ ـ ان الادعاء بأن الكتاب ليس له سند منقوض باعتراف ابن دريد وابن فارس بنسبة العين الى الخليل ·

٢ ـ ان عدم معرفة تلامذة الخليل بكتابه لا ينفي بالضرورة نسبة الكتاب اليه

٣ ـ احتواء الكتاب مسائل تماشي وجهة الكوفيين ولا تساير البصريين والخليل منهم بل امامهم ، واغلب الظن أن هذه الأمور قد دست في الكتاب عمداً لتشويه حقائقه ، أو لتأييد المدرسة الكوفية .

٤ ـ ان ما وردمن حكايات عن لغويين متاخرين لا ينفي أيضاً نسبة الكتاب للخليل واغلب الظن أن هذه الحكايات انما كانت تعليقات على هوامش الكتاب فادخلها النساخ في متنه .

٥ ـ ان رواية ابن المعتز عن حرق الكتاب ثم اعادة كتابته، أقرب الى القصة الغرامية الخرافية منها الى القصة الموضوعية الصحيحة .

٦ ـ الرأي الخامس : يؤكد أن كتاب العين للخليل وأنه من رسمه وحشوه ولم يشركه فيه أحد غيره، مثل ابن دريد وابن فارس والمبرد والزجاجي .

ومن المحدثين الذين قالوا بصحة نسبة الكتاب للخليل وتصدّوا لأدلّة المنكرين فأبطلوها الدكتور عبد الله درويش ، والمستشرق براونليش والدكتور مهدي المخزومي .

٢ ـ ورد في المجلة ان لجنة احياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة في بيروت حققت كتاب « الفروق في اللغة » لأبي هلال العسكري بعد مقابلة عدة مخطوطات ونسخ معتمدة في طبعة خامسة عام ١٩٨١ .

والحقيقة أن هذه الطبعة مسخ للكتاب ولعب بالتراث العربي فهذه الدار منذ ان أصدرت الطبعة الأولى ١٩٧٣ م وهي تتجر وتتاجر في هذا الكتاب وغيره من كتب التراث وان الأوصاف في الطبعة الأولى هي نفسها في الطبعة الخامسة التي نوه بها ، وهذه الدار الناشرة لم تكلف نفسها ولو بوضع فهرس تفصيلي علمي للكتاب . وما تقوم به دور النشر في لبنان وخاصة في نشر كتب اللغة يعد رجعة في التحقيق العلمي الى الوراء ، وأعتقد أن من ينشر هذه الكتب في هذه الأيام تجار لا يعنيهم العلم ولا تطبيهم المعرفة ... والا لخدموا اللغة العربية خدمة جليلة وذلك باضافة تعليقات ونقدات واستدراكات وتصحيحات على ما يطبعونه من كتب ، واقلها وضع الفهارس الفنية التي تخدم الكتاب وتيسر الانتفاع به .

٣ ـ وردفي المجلة أن من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق (شعر ابن ميادة) جمع وتحقيق د. حنا جميل حداد ، وحبذا لو ذكر أن شعره قد قام بجمعه وطبعه طبعة سابقة في الموصل الأستاذ محمد نايف الدليمي وطبعه في مطبعة الجمهور بالموصل عام ١٩٧٠ م في ١٧٤ ص فكان الدليمي السابق المتقدم الرائد .

٤ ـ أحب أن أضيف الى مثلثات قطرب الطبعات التالية :

١ ـ المثلث (محمد بن شنب) ـ الجزائر ١٩٠٧ م .

٢ ـ مثلثا تقطرب ـ المطبعة الحميدية المصرية سنة ١٣١٥ هـ .

٣ ـ نيل الأرب في مثلثات العرب للشيخ حسن قويدر الخليلي ـ بولاق مصر ١٣٠١ هـ .

ولا بد من ذكر أن بروكلمان في كتابه تاريخ الأدب العربي الجزء الثاني من الطبعة العربية تحدث في الصفحات ١٤٠ و ١٤١ و ١٤٢ عن :

نظم مثلثات قطرب ومن نظمها ومن شرح هذا النظم ومن عمل محاكاة منظومة له مع الشرح وذلك باسهاب وتفصيل •

كما تحدث هفنز وشيخو في البلغة في شذور اللغة ص ١٦٨ عن مثلثات قطرب ونظمها وشرحها •

مروان العطية

* * *

دراسات في تاريخ المدن الفراتية
« قرقيسيا »

قرأت في العدد الثامن من مجلتكم « **التراث العربي** » بحثا ممتعاً للأستاذ الأديب محمد ناشد مشوح حول قرقيسيا •

والمعروف أن الأستاذ مشوح من المهتمين بتاريخ المدن الفراتية ـ راجياً أن يتابع الكتابة حول المدن الفراتية شاكراً له مساعيه في احياء تاريخ المنطقة الذي أهمل قديماً وحديثاً ـ وقد فرحت بهذا البحث وسعدت بقراءته من أوله الى آخره وشكرت للأستاذ مشوح جهده في كتابته ضمن جهوده الكثيرة ومشاغله العديدة •

ولكن هناك أموراً كان يحسن ذكرها ولم تذكر ، أو ذكرت دون أن تنال حظها من العناية وأرجو أن يتقبل الأستاذ مشوح هذه الملاحظات حرصاً على الحقيقة العلمية :

١ ـ حول ضبط التسمية فقد جاء في تاج العروس : « قِرقِيساءُ : بالكسر والمدّ ولا له نظير الا بِرْبِيطاء : اسم نبات كما نبّهوا عليه •

ويقصر : و (يعني بلد) ، على الفرات قرب رحبة مالك ، قيل : سمي (بقِرقيسياءَ ابن طهمُورَثَ) الملك •

وجاء في معجم البلدان : « قَرقيسياءُ : بالفتح ثم السكون ، وقاف أخرى ، وياء ساكنة وسين مكسورة ، وياء أخرى ، وألف ممدودة ، ويقال بياء واحد ؛ قال الشاعر :

لتَعَنْ سُخطةٍ من خالقي أو لشِقوة
تبدَّلتُ قرقيساء من دارة الرَّدم

(جاءت قرقيساءفي مطبوعة معجم البلدان ـ دار صادر ، بيروت ـ خطأ ، فقد كتبت بياءين ، وهو خطأ واضح ، حيث لا يبقى مكان للشاهد ومن ثم لا يستقيم البيت له) •

٢ ـ النسبة اليها قَرقَسانِيّ •

قال السمعاني في الأنساب :«القَرقَساني: هذه النسبة الى قرقيسيا ، وهي بليدة بالجزيرة ، على ستة فراسخ من رحبة مالك ابن طوق ، قريبة من الرقة ، لم يتفق لي دخولها ، النسبة باثبات النون واسقاطها ، والقائل بالنون واثباتها أكثر ، حتى اشتهر بذلك » •

٣ ـ أغفل الأستاذ ملاحظة هامة وهي : ان مدينة قرقيسياء ليست كما زعم بعضهم مدينة كركميش القديمة التي ورد ذكرها في محاربة بختنصر لملك معدنكو •

[راجع سفر الأخبار الثاني ، الاصحاح ٣٥ ، الموضع ٢٠ ص ٥٠٣ من الكتاب المقدس] ٠

٤ ـ وهناك ملاحظة جديرة بالمناقشة فقد أورد البلاذري في كتابه فتوح البلدان خبراً مفاده ما يلي : « خرج خالد من سُوى الى الكواثل ثم أتى قرقيسيا فخرج اليه صاحبها في خلق فتركه وانحاز الى البر ومضى لوجهه وأتى خالد أركة ـ وهي أرك ـ فأغار على أهلها وحاصرهم ففتحها صلحاً على شيء أخذه منهم للمسلمين » ٠

وقد شك القدماء في هذا الخبر ـ وأنا على ريب منه ـ فنحن نعلم أن خالداً سلك المفاوز التي لا ماء فيها وقد ظمّا عشرين جزوراً عظاماً سماناً وأجهدهن عطشاً ثم سقاهن حتى أرواهن ثم قطع مشافرهن ثم عكمهن ثم سار بالخيول والأثقال فلما نزل منزلا نحر من تلك الشرف أربعاً فانتظ ماءهن فسقاه الخيول وشرب الناس مما تزودوا وبذلك استطاع قطع المفازة(١)

فخالد بن الوليد لم يسر بحذاء الفرات بل فوّز من قُراقِر الى سُوى لما قصد الشام من العراق عن طريق بادية السماوة بين الكوفة والشام ، وقد قال الراجز في ذلك :

لله درّ رافع انى اهتدى

فوّز من قراقِر الى سُوى

أرضاً اذا ما سارها الجيش بكي

ما سارها من قبله انسٌ يُرى

لكن باسباب متينات الهوى

نكبها الله ثنيات الروى

والمقصود برافع : رافع الطائي وهو دليل سيدنا خالد بن الوليد ٠

ولو سار خالد بن الوليد مع النهر لما احتاج الى هذه العملية ، علماً بأن البلاذري قد تفرد بهذا الخبر ـ خبر قرقيسيا ـ ولم يورده شيخ المؤرخين والمحققين الامام الطبري ٠

٥ ـ ان المنتسبين الى قرقيسيا لايحصى عددهم من المحدثين والأخباريين والشعراء والشعراء وغير ذلك وها أناذا أذكر بعضهم على سبيل المثال وليس على سبيل الحصر :

١ ـ عبد الملك بن سليمان الترقساني، روى عن عيسى بن يونس السبيعي ٠ روى عنه أبو حفص عمر بن محمد بن بجير الهمداني، صاحب الجامع الكبير ٠

أثنى عليه أبو حاتم بن حِبان ، وقال : هو مستقيم الحديث ٠

٢ ـ أبو عمرو عثمان بن يحيى بن عيسى القرقساني ، امام مسجد قرقيسيا ، يروى عن ابن عيينة ، حدّث عن أحمد بن يحيى ابن الأزهر السجستاني ، مات سنة ثمان وخمسين ومائتين ٠

٣ ـ الحسن بن علي بن جُبير بن يزيد ابن جرير بن عبد الله البجلي القرقساني، قدم مصر ، وروى عن سعيد بن عُفير ٠

٤ ـ محمد بن مصعب بن صدقة القرقساني، أبو عبد الله ، وقيل : أبو الحسن، كان حافظاً ، وكان كثير الغلط ، وقيل انه منكر الحديث ٠

حدّث عن الأوزاعي ومالك بن أنس وحماد بن سلَمة ، وغيرهم ٠

روى عنه أبو بكر بن أبي شيبة ، ومحمد وأحمد بن حنبل ، وجماعة ٠

مات سنة ثمان ومائتين ببغداد ٠

١ ـ راجع في ذلك « تاريخ الخميس في احوال انفس نفيس » للديار بكري ٢/ ٢٣٠ ٠

قال يحيى بن معين : لم يكن محمد بن مصعب من أصحاب الحديث ، كان مُغفّلا ٠

وقال أبو زُرعة لما سُئل عن محمد بن مصعب ، فقال : صدوق في الحديث ، ولكنه حدّث بأحاديث منكرة ، فليس هذا مما يضعّفه ٠

وقال ابن أبي حاتم : قلت لأبي زُرعة : محمد بن مصعب ، وعلي بن عاصم ، أيهما أحب اليك ؟ قال : محمد بن مصعب أحبّ اليّ ، علي بن عاصم تكلم بكلام سوء ، ما أقل من حدّث عنه من أصحابنا ٠

٥ ـ محمد بن عبد الرحمن بن كامل ابن موسى بن صفوان الأسدي القرقساني ، أبو الاصبع ، قدم بغداد حاجًا ، وحدث بها عن أبي جعفر النُّفيل ، وابراهيم بن المنذر الحِزامي ٠ وروى عنه يحيى بن محمد ابن صاعد ، واسماعيل بن محمد الصفّار ، وأبو عمرو بن السماك ، وأبو بكر الشافعي البزّار ٠

وكان ثقة ، حسن الحديث ٠ وتوفي سنة سبع وثمانين ومائتين ٠

٦ ـ ومما يذكر أنه قد نزل بها جرير ابن عبد الله البجَلي، وعَدي بن حاتم الطائي، وحنظلة الكاتب ، لما أظهر بنو أمية شتم الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ بالكوفة ، خرجوا عنها ، ونزلوا قرقيسيا ، وقالوا : لا نسكن بلدةً يُسب فيها أصحاب رسول الله ﷺ ، ومات بها جرير البجلي ، وعَدي بن عُميرة، ووابصة بن معبد الأسدي٠

٧ ـ لقد أغفل الأستاذ مشوح المصادر والمراجع ، وهي ناحية هامة في التحقيق العلمي

وحاولت جهدي في رصد المصادر والمراجع حول هذه المدينة التاريخية ـ وان سنحت الفرصة فسوف أقوم برصد جميع المراجع والمصادر حول هذه المدينة، نسأل الله التوفيق ـ وهاأنذا أسوق المصادر والمراجع مرتباً اياها حسب وفيات مؤلفيها :

١ ـ وقعة صفين لنصر بن مزاحم المنقري ـ ٢١٢ هـ
رقم الصفحة ١٢ و ١٣ و ٦٠ و ١٥٣ ٠

٢ ـ طبقات خليفة بن خياط ـ ٢٤٠ هـ ٠
رقم الصفحة : ٢٥٧ و ٨١٧ ٠

٣ ـ المعرفة والتاريخ لأبي يوسف يعقوب ابن سفيان البسوي ـ ٢٧٧ هـ ٠
الجزء ٤٣/٣ و ٥٠ و ٢٩٨ ٠

٤ ـ أنساب الأشراف للبلاذري ـ ٢٧٩ هـ ٠
القسم الثالث/١٠٧و١٠٨و١٥١و١٧١ .
القسم ٤ الجزء الأول/٣٦٤ و ٤٥٠

٥ ـ فتوح البلدان للبلاذدي ـ ٢٧٩ هـ ٠
رقم الصفحة : ١١٩ ٠

٦ ـ المسالك والممالك لابن خُرداذبه ـ ٢٨٠ هـ٠
رقم الصفحة : ٧٣ و ٧٤ و ٩٦ و ١٧٥ و ٢١٦ و ٢١٧ و ٢٣٣ و ٢٤٦ ٠

٧ ـ الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري ـ ٢٨٢ هـ ٠
رقم الصفحة : ٢٩٦ ٠

٨ ـ تاريخ اليعقوبي لليعقوبي ـ بعد ٢٩٢هـ.
٢٧٠/٢ ٠

٩ ـ تاريخ الطبري لابن جرير الطبري ـ ٣١٠هـ.
٦٠٢/٣ ، ٣٧/٤ و ٣٨ و ٤٩ و ٥٠ و ٣٣٠ و ٣٣٢ و ٤٤٢ و ٥٦٢ و ٥٦٦ ٠
٥٤٠/٥ و ٥٩٣ و ٦٠٥ ، ١٤٠/٦ ٠
٣١٦/٧ و ٣٢٤ و ٣٤٩ و ٣٥١ و ٤٤٧ .
١٧٦/٩ و ٥٥١ و ٦١٤ و ٦٢٨ ٠
١٤١/١٠ ٠

١٠ـ صفة جزيرة العرب للهمداني ـ ٣٣٤ هـ .
رقم الصفحة : ٢٧٦ .

١١ـ مروج الذهب للمسعودي ـ ٣٤٦ هـ . ١٢٠/١ .
و ٦٥/٢ و ٢٧٣ ، و ٨٨/٣ و ٩٤ و ١٠٢ و ١٠٥ .

١٢ـ المسالك والممالك للاصطخري ـ ٣٤٦ هـ .
الصفحة : ٥٤ .
ـ صورة الأرض لابن حوقل النصيبي ـ بعد ٣٦٧ هـ ، الصفحة ١٨٧ و ٢٠٤

١٣ـ صلة تاريخ الطبري لعريب القرطبي ـ ٣٦٩ هـ .
الصفحة : ٣٤ .

١٤ـ العيون والحدائق في أخبار الحقائق لمؤلف مجهول (ق ٤ هـ) .
الصفحة : ٣٣٦ .

١٥ـ تجارب الأمم وتعاقب الهمم لمسكويه ـ ٤٢١ هـ .
١٨٢/١ في حوادث سنة ٣١٦ هـ .

١٦ـ جمهرة أنساب العرب لابن حزم الأندلسي ـ ٤٥٦ هـ .
الصفحة : ١١٩ .

١٧ـ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ـ ٤٦٣ هـ .
٣١٥/٢ ، ٢٧٦/٣ ، ٣٨٢/٨ .

١٨ـ معجم ما استعجم للبكري ـ ٤٨٧ هـ .
٥٦٨ و ١٠٦٦ و ١٢١١ .

١٩ـ الأنساب للسمعاني ـ ٥٦٢ هـ . ١٠٥/١٠ .

٢٠ـ المنتظم لابن الجوزي ـ ٥٩٧ هـ . ٢١٥/٦ .

٢١ـ معجم البلدان لياقوت الحموي ـ ٦٢٦ هـ . ٣٢٨/٤ و ٣٢٩ .

٢٢ـ اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير الجزري ـ ٦٣٠ هـ .
٢٧/٣ .

٢٣ـ الكامل في التاريخ لابن الأثير الجزري ـ ٦٣٠ هـ .
٤٩١/٢ و ٤٩٣ و ٥٢٥ و ٥٣٠ .
١٤٧/٣ و ١٤٩ و ١٨٦ و ٢٧٧ و ٢٨٢ و ٣٧٦ و ٤٤٧ .
١٥١/٤ و ١٧٩ و ١٨٥ و ١٩٠ و ٢٦٥ و ٢٩٧ و ٣٠٩ و ٣١٢ و ٣١٦ و ٣٢٤ و ٣٣٧ و ٣٣٨ .
٣٣١/٥ و ٣٥٤ و ٤٣٥ .
٣٣٥/٧ و ٣٩٣ و ٣٩٨ .
٥٣/٨ و ١٨١ و ٣١٠ و ٣٩٤ و ٥٩٤ و ٥٩٥ .
١١/١٠ ، ٤٨٤/١١ .

٢٤ـ زبدة الحلب من تاريخ حلب لابن العديم ـ ٦٦٠ هـ .
٤٤/١ .
١٨٨/٣ و ١٩٠ و ٢٥٩ .

٢٥ـ وفيات الأعيان لابن خلكان ـ ٦٨١ هـ . ٢٦٦/٢ .
٣٤/٦ و ٢٠٠ و ٢٠١ .

٢٦- الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة لابن شداد - ٦٨٤ هـ ٠

- [تاريخ لبنان والأردن وفلسطين] الصفحة : ٦٢ ٠

- الجزء الثالث بقسميه :

رقم الصفحة : ٧ و ١٨ و ١٤٥ و ١٥١ و ٢٠٨ و ٢٤٥ ٠

٢٧- تاريخ مختصر الدول لابن العبري - ٦٨٥ هـ ٠

الصفحة : ٦٠ و ١٠١ و ٢١٨ و ٢٧٩ ٠

٢٨- الروض المعطار في خبر الأقطار للحميري - ٧٢٧ هـ ٠

الصفحة : ٢١١ و ٤٣٩ و (٤٥٥-٤٥٦) و ٥٣٧ و ٥٥٤ و ٥٩٨ ٠

٢٩- مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع للبغدادي - ٧٣٩ هـ ٠

١٠٨٠/٣ ٠

٣٠- سير أعلام النبلاء للذهبي - ٧٤٨ هـ ٠

٦٣/٣ و ١٦٥ و ٥٤٠ ٠

٣١- درر الحبب في تاريخ أعيان حلب لابن الحنبلي - ٩٧١ هـ ٠

٢٢٥/٢ ٠

٣٢- تاج العروس للزبيدي - ١٢٠٥ هـ ٠

٣٦٨/١٦ (مادة : قرقس) ٠

٣٢- بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب للألوسي - ١٩٢٤ م ٠

٢١٩/١ و ٣٠٢ ٠

٣٣- قرقيسيا (البصيرة) قاعدة وادي الخابور لعبد القادر عياش - ١٩٧٤ م

٣٤- المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام لجواد علي ٠

١٠٤/٣ و ١٧٥ و ١٨١ و ٢١٦ و ٢٧٢ و ٣٤٠ ٠

واحب أن أقول بأنه يوجد في هذه الكتب معلومات علمية وتاريخية كثيرة أغفلها الأستاذ مشوح يستطيع أن ينتفع بها وأن يستكمل بها الحديث عن هذه المدينة التاريخية والأثرية الهامة ٠

كما يستطيع كل المهتمين بتاريخ المنطقة الرجوع اليها والاستفادة منها ٠

وان شاء الله سوف أستدرك على هذه القائمة أشياء كثيرة حتى تكون بمثابة جمهرة للمراجع حول هذه المدينة ٠

مروان العطية
دير الزور

★ ★ ★

□ تعليق على
مصادر دراسة الخوارزمي « للأستاذ فريد جحا »

ما اعتدت أن أعلّق على مقالات السادة الأدباء من باب الرغبة في التعليق ، وتسجيل الاسم رغبة في شهرة أو سعياً في طعن • ولولم يكن صاحب المقال صديقاً لي ، ومن رواد معهد التراث ، ولو لم يذكر نفسه في مقاله طموحه الأكيد أملا « أن تكون هذه القائمة أقرب ما تكون الى الكمال ، وراجين القراء ان يكملوها بما يجدون من مصادر أخرى ، وأن يزودونا بها ، ويرسلوها الى هذه المجلة لتقوم بنشرها تباعاً » ، لولا كل هذا ما أقدمت على تسطير هذه الملاحظات الطفيفة والدقيقة في آن واحد •

١ ــ لقد أغفل الكاتب نوعاً معيناً من الكتب ، وهو على شديد الأهمية • هذا النوع هو الكتب الفارسية • فنحن نعلم أن «خوارزم» بقعة تركية ، ولكنها كانت في زمان ما تابعة لايران • من هذه الكتب « الفت نامه » تأليف « دهخدا » و « فرهنك معين » تأليف الدكتور محمد معين و « تاريخ أدبيات » لذبيح الله •ولا يصح اهمال الجانب المهم من حياة الخوارزمي ، وهو نسبه وما كتب عنه الفرس • قد يقول المؤلف انه لا يعرف الفارسية ، هذا صحيح ، ولكنه أيضاً لا يعرف الألمانية ولا الايتالية • كما أغفل المنقول منه الى العربية كدراسة رضا ايراني المتعلقة بالأرقام •

٢ ــ ذكر في مطلع ص ١٧٨ : « والمصادر التي تحدثت عن الخوارزمي ••• » • نلاحظ أن المؤلف لم يقدّر قيمة كلمة « مصادر » حق قدرها • والمعلوم أن المصادر هي التي كتبت عن البحث في عصر المؤلف أو أقرب ما يكون الى عصره ، أما ما بعد ذلك فهي « مراجع » • بل ان عدداً مما ذكره لا يصح أن يُعد «مراجع مساعدة» ان صح هذا التعبير في ميدان « مناهج البحث » •

٣ ــ ثم انه سرد أسماء الكتب بحسب أسماء المؤلفين ، وهذا وضع علمي سليم ، لكنه أتبع ذلك بالموسوعات من غير مراعاة الفاصل • ونلاحظ كذلك أنه يجمع في ترتيبه بين ما هو عربي وما هو غير عربي • وعدد الكتب كثير ، ولهذا كنا نتمنى عليه أن يرتب كتبه ترتيباً علمياً أكثر سلامة •

٤ ــ ان الباحث الذي يذكر مصادره ومراجعه بحسب أسماء المؤلفين لا يجوز أن يكرر الاسم عدة مرات ، وفي كل مرة كان يضع رقماً جديداً • فهو ذكر اسمه (رقم ١٥ و ١٦) مرتين وانظر الرقمين (٥٦ و ٥٧) كحالة •كما ذكر اسم « سوتر » مرتين (رقم ٣٣ ورقم ٣٦ » من غير مراعاة للأسماء فنراه وضع بين الرقمين « سيزكين » و « سيمون » ، وكان المفروض أن يضعهما بعد اسم «سوتر».

٥ ــ ويزداد عجبي في مسرده حين أراه يذكر من مراجعه « دائرة المعارف الفرنسية الاسلامية » تحت رقم ٢١ ، ثم يعود في الرقم ٤٨ يذكر مؤلف المقالة التي كتب في هذه الموسوعة •

٦ ــ نحن نعلم أن مثل هذه الشخصية يكتب عنها كثير من الكتب والمقالات • ومن البديهي أن ينقل المتأخرون عن المتقدمين •ولهذا لا حاجة بنا الى ذكر مراجع لا فائدة منها ، ومعانيها منقولة ومكرورة ، ثم هي خفيفة لا جدوى من الرجوع اليها ، أو ذكرت

عنه سطراً ، نقـل من كتاب أقـدم منهـا • فالكتاب « قصة الأرقام » ذو الرقم ١٤ كتاب للأطفال أو من هم في مرتبتهـم من الناحيـة العلميـة • وكتـاب « قصـة الحضـارة » ذو الرقم ٢٦ لا فائدة عملية منه ، ويمكننا أن نرجع الى المظان التي نقل عنها • لأن أمثال هذه الكتب انما جمعت المعلومات لأبناء الغرب من كتب العرب ، وليس المقصـود بها العـرب أنفسهم • وكذا الأمر لكتاب العقاد رقم ٤٣ وكتاب بروفنسال رقم ٦٣ •

٧ ـ كما لا يجوز في بحث عن رجل عالم بالرياضيات أن نجعل من مصـادر دراسـتنا مراجع لا تزيد علمنا شيئا ، وما ذكر فيهـا انما يخص الرجل العادي • فهل نقبل مـن باحث أن تكون الكتب : الموسوعة الميسرة ، الأعلام ، معجـم المؤلفـين ، دائرة معـارف القرن العشرين (التي لا تذكر مراجعهـا) مراجع لبحثنا عالمياً عن الخوارزمي ؟

٨ ـ كان المنتظر أن تسجل الأسـماء الغربية بدقة ، فليس حسناً أن نسـجل اسما مغلوطـاً •

٩ ـ كما كان ينتظـر من المؤلـف ان يضبط بعض الأسماء الأجنبية لنعرف قراءتها ، أو يسجل الاسم بالأحرف اللاتينية لتسهـل عملية النطق • انظر على سبيل المثال الرقم ٨٦ « فيدمان » والرقم ١٩ • بل انه يذكر الاسم غير صحيح • انظر الرقم ٢٧ « روزون » وهو « روزن » بكسر الزاي •

١٠ ـ سها المؤلف عن تسـجيل أسماء المؤلفين أحيانا ، فكتاب « احياء الجبس » رقم ٤ هو لعادل أنبوبا ، ولم يذكره المؤلف •

١١ ـ أحسب أن المؤلف لم يطلع عـلى بعض هذه المراجع • فنراه يذكر للباحث أسماء كتب تتضح روح العداء للخوارزمي فيهـا • فعـادل أنبوبا كان يسلب الخوارزمي كثـيراً من مكتشفاته ومبتكراتـه • عدّد الدكتـور عمر فروخ عدداً منها في احدى محاضراتـه في معهد التراث وقد ألقاها على طلاب الدراسات العليا بين شهري نيسان وأيار من عام ١٩٨٣ •

١٢ ـ كان من المفروض أن يستعرض المؤلف عدداً من هذه المراجع ، فيورد خلاصتها أو مناهجها ليـُدني الباحثين من العمل الخاص بالخوارزمي • وطبيعي أن يتوقف لدى المصادر الثمينة الايجابية •

١٣ ـ يضم معهد التراث في مكتبته عدداً كبيراً ، وأكثر أهمية ، مما عدّد المـؤلف في مقاله ، إذ لو استعرض هـذه المكتبة لوجـد مراجع أفضل بكثير مما أثبته •

ان عملية حصر المصادر والمراجع عملية علمية شاقة ، وحساسة في غاية الحساسية ، تتطلب صبراً ودأباً ، حتى يخرج العمل مثمراً • وان كثرة الأرقام لا تـُغني البحث وان كانت توهم بعض الناشئة •

لكن الحق يجب أن يأخذ مجراه ، وتعداد بعض الملاحظات لا يضعف البحث ، بل يزيده قوة وأهمية • فيكفيه فخراً انه أحصى أسماء مؤلفات الخوارزمي ، وأنه قدّم لفئة علميـة يشكر عليها وهي اغناء بعض البحوث بأسماء كتب ذكرتها هذه البحوث • فللزميل الكريم أفضل التقدير •

محمـد التونجـي

الأستاذ في كلية الآداب ومعهد التراث بحلب